نظرية عبد القاهر
في النظم

٨١٠٢
حن - ى

تأليف

الدكتور

درويش الجندي

بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة

جامعة القاهرة - كلية دار العلوم
المكتبة
رقم الكتاب: ٩٣٢٤

١٩٦٠

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالفجالة
١٨ شارع كامل صدقي

المقدمة

١

عبد القاهر : بيئته وعصره وثقافته :

هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ، فارسى الأصل، جرجانى الدار[١] .

وجرجان إقليم بين طبرستان وخراسان . حاضرته جرجان . وقد فتح المسلمون هذا الإقليم صلحاً فى عهد عمر رضى الله عنه سنة ١٨ هـ .

وكانت جرجان كثيرة المياه والشجر موفورة الفواكه والثمار كالرمان والبلح والجوز والزيتون ، مشهورة ببعض الصناعات الراقية كنسج الإبريسم ، وكان بها ما شاء القناص من الأجادل والزرازر والظباء واليعافير ، وكان لذلك كله أثره فيما عرف من أهلها من رقة الحس ودقة الذوق[٢] .

وقد عاش عبد القاهر فى جرجان فى القرن الخامس الهجرى [ت سنة ٤٧١] فى العصر العباسى الثانى عصر انقسام الدولة العباسية دويلات وإمارات صغيرة علاقة بعضها ببعض علاقة محالفة أحياناً ، وعلاقة عداء غالباً ، فسودت صفحات التاريخ بالقتال المستمر بين هذه الدول ، وكان لكل منها مالها وجندها وإدارتها وقضاؤها وسكتها وأميرها ، وإن اعترف بعضها بالخليفة فى بغداد حيناً ـ فاعتراف ظاهرى ليس له أثر فعلى[٣] .

ولقد كانت الحياة العلمية فى هذا العصر مزدهرة نامية إذ كانت الإمارات

---

(١) إنباه الرواة على أنباه النحاة جـ ٢ ص ١٨٨ .
(٢) ارجع إلى معجم البلدان جـ ٣ ص ٧٥ .
والى النثر الفنى لزكى مبارك ـ جـ ٢ ص ٨٥٧ .
(٣) ظهر الإسلام جـ ١ ص ٩٠ .

الإسلامية المختلفة تتبارى فى تجميل مواطنها بالعلماء والأدباء وتتفاخر بهم[١] ، وتعددت العواصم الثقافية والعلمية ، فبعد أن كانت البصرة والكوفة وبغداد — أصبحت بجانب ذلك شيراز والرى وأصبهان ودينور وهمذان وبخارى ونيسابور وسمرقند وجرجان وحلب والقاهرة[٢] .

وكانت الثقافة متعددة الألوان مختلفة الجداول والأنهار ، فهناك الثقافة العربية من نحو ولغة وأدب ، وهناك الثقافة الإسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وهناك الفلسفات الأجنبية اليونانية والفارسية والهندية ، وكان علم الكلام قد نما لكثرة من دخلوا فى الإسلام من ديانات مختلفة ولتعدد الفرق الدينية وتشعبها ، فهناك المعتزلة والخوارج والروافض والجبرية والمرجئة والصوفية وغير هؤلاء يتظاهرون بالإسلام وغيرهم خارجون عليه من يهود سامرية ومعادية وعيسوية ونصارى ملكانية ونسطورية ويعقوبية ومجوس زرادشتية وثنوية : مانوية ومزدكية ... وصابئة ، وكل من هؤلاء وهؤلاء له آراء فى أصول الدين والعقيدة ، يدافع عنها بالحجة ويدعو إليها بالدليل ويقارع غيره بالقياس والتعليل ، وما كان منهم إلا من نظر فى الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره[٣] .

وفى القرن الثالث الهجرى كان أهل السنة يواجهون المعتزلة بالكراهية والاحتقار ، ثم خرج أبو الحسن الأشعرى على المعتزلة حوالى أواخر القرن الثالث وجعل ينصر عقائد أهل السنة بالأدلة العقلية ، وقد حاول فى مذهبه أن يوفق بين مذهب أهل السنة وبين العقل[٤] .

* * *

(١) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٢ .
(٢) أبو على الفارسى ص ٣٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢٢ .
(٤) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى جـ ١ ص ٣٣ .

وقد وقعت جرجان فى عصر الدويلات فى القرنين الرابع والخامس فى حوزة الدولة الزيارية ثم الغزنوية ثم فى أيدى السلاجقة ، وكان أشهر أمراء الدولة الزيارية هو « قابوس بن وشمكير » وكان محباً للعلم والعلماء شاعراً كاتبا مقبلا على الأدب والأدباء[١] .

وكان أشهر وزراء السلاجقة هو « نظام الملك » أبو على الحسن بن على من العلماء الأجواد ، وكان محباً للعلم ، وكان مجلسه دائماً معمورا بالقراء والفقهاء وأئمة المسلمين وأهل الخير والصلاح . وقد أمر ببناء المدارس المعروفة بالنظامية فى سائر الأمصار والبلاد ، وأجرى عليها الجرايات العظيمة[٢] .

وقد أنجبت جرجان عدداً من الأدباء والعلماء كان من أشهرهم فى القرن الرابع الهجرى القاضى الجرجانى صاحب الوساطة .

وأما أشهر علماء جرجان وأدبائها فى القرن الخامس الهجرى فهو من غير شك « عبد القاهر الجرجانى » .

* * *

نشأ عبد القاهر فى جرجان فى هذه البيئة الجميلة التى تذكى الحس وترهف الذوق ، وحيث القتال المستمر والتنافس بين الأمراء على الملك والسلطان مما يبث الشعور بالقلق وضيق النفس .

وكذلك كان عبد القاهر مرهف الحس ضيق النفس أو ضيق العطن[٣] كما يقولون ولقد كان عبد القاهر متكلما على مذهب أبى الحسن الأشعرى[٤] الذى استهدف

(١) قصة الأدب الفارسى جـ ١ ص ١٧٦ — تاريخ الأدب الفارسى ص ٦١ .
(٢) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية — الدولة العباسية — ص ٤٢٨ .
(٣) إنباه الرواة جـ ٢ ص ١٨٨ .
(٤) بغية الوعاة ص ٣١١ .

التوفيق بين مذهب أهل الحديث ومذهب العقل . والظاهر أن أهل الحديث لم يكونوا على وفاق مع الأشعرية حتى أيام عبد القاهر . يروى أن الحنابلة قد حاولوا أن يمنعوا الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ من دخول المسجد ببغداد . وكان أكابر الأشاعرة فى ذلك العهد ينفون ويضطهدون[١] ، وكان أبو الحسن ابن على الأهوازى من ألد أعداء الأشعرى والأشاعرة وقد ألف كتابا فى مثالب الأشعرى رماه فيه بكل ما أمكنه ذكره من الأمر الشنيع . والذى حدا بالأهوازى إلى الطعن فى الأشعرى ومتابعيه أنه كان مشبّهاً مجسماً يقول بالظاهر[٢] .

وتروى كتب التاريخ أن عميد الملك وزير آل سلجوق الذين استولوا على جرجان سنة ٤٣٣ هـ قد حسن للسلطان طغرل بك السلجوقى التقدم بلعن الرافضة ، فأمره بذلك ، فأضاف إليهم لعن الأشعرية . فلما جاء الوزير نظام الملك أزال لعن الأشعرية[٣] .

وقد أعجب عبد القاهر بشخصية نظام الملك هذا ، فمدحه بأبيات يقول فيها[٤] :

لو جاود الغيث غدا ... بالجود منه أجدرا
أو قبس عُرِّف عُرْفه ... بالمسك كان أعطرا
ذو شيم لو أنها ... فى الماء ما تغيرا
وهمة لو أنها ... للنجم ما تعسورا
لو مس عوداً يابسا ... أورق ثم أثمرا

(١) مقالات الإسلاميين تحقيق محى الدين عبد الحميد ـ المقدمة ص ٢٦ والحضارة الإسلامية جـ ١ ص ٣٣٩ .
(٢) إعجاز القرآن للباقلانى تحقيق السيد أحمد صقر ـ المقدمة ص ٧٢ .
(٣) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ـ الدولة العباسية ص ٤٢٨ .
(٤) إنباه الرواة جـ ٢ ص ١٨٩ .

وكان عبد القاهر على مذهب الإمام الشافعى فى الفقه[١] . ومن المذاهب التى كانت تزاحم ذلك المذهب فى بلاد المشرق فى عصر عبد القاهر المذهبان الحنبلى والظاهرى[٢] وكثيراً ما كانت الخصومات المذهبية تقوم فى بلاد المشرق بسبب التعصب المذهبى فى هذه البلاد ، وكان الحنابلة أشد تعصباً مما جعل الشافعية ينازلونهم[٣] .

ولقد درس عبد القاهر النحو على أبى الحسين محمد بن الحسين الفارسى النحوى بن أخت أبى على الفارسى ، وكان أبو الحسين هذا قد ورث علم خاله وعليه درس حتى استغرق علمه واستحق مكانه . وقد رحل إلى جرجان حيث تتلمذ عليه عبد القاهر ، ولم يكن له أستاذ سواه لأنه لم يخرج من بلده . ولكنه أكثر من القراءة والاطلاع والنظر فى مؤلفات النحاة والأدباء حتى أصبح من كبار أئمة العربية والبيان[٤] .

ومن مؤلفاته فى النحو كتاب المقتصد فى شرح الإيضاح لأبى على الفارسى ، وكتاب العوامل المائة .

ومن مؤلفاته فى البلاغة « دلائل الإعجاز » و « أسرار البلاغة » .

وممن نقل عنهم عبد القاهر فى مؤلفاته : سيبويه وأبو على الفارسى والجاحظ وابن قتيبة وقدامة والآمدى والقاضى الجرجانى وأبو هلال العسكرى .

وقد تأثر عبد القاهر فى بعض نواحى تفكيره البلاغى والنقدى بالثقافة الإغريقية

(١) بغية الوعاة ص ٣١١ .
(٢) ارجع إلى كتاب الشافعى ـ محمد أبو زهرة ـ ص ٢٦٧ .
(٣) ابن حنبل ـ محمد أبو زهرة ـ ص ٣٩٦ .
(٤) ارجع إلى إنباه الرواة جـ ٢ ص ١٨٨، ١٨٩ ، جـ ٣ ص ١١٦ ومعجم الأدباء جـ ١٨ ص ١٨٧ وطبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٤٢ وبغية الوعاة ص ٣١٠ ، ٣١١ .

ولاسيما بحوث أرسطو[1] ، وكان كتاب الخطابة وكتاب الشعر لأرسطو قد ترجما إلى العربية : الأول ترجم فى القرن الثالث والآخر ترجم فى القرن الرابع[2] .

* * *

ولقد كانت نظرية عبد القاهر فى النظم هى محور بحوثه البلاغية والنقدية .

٢

دوافع البحث وأهدافه ومنهجه :

وقد دفعنى إلى بحث هذه النظرية ما أحسسته فى عرض عبد القاهر لها فى كتابه دلائل الإعجاز بوجه خاص من الحرص الشديد على أن يفهمها الناس عنه كما فهمها هو ، ومن الإشفاق العظيم من انحراف الناس عن مفهومها الذى يحاول هو جهد الطاقة أن يثبته فى أذهان المسلمين ، والذى يراه هو الصراط السوى الذى ينبغى أن يسلك فى فهم إعجاز القرآن الكريم .

هذا الحرص وذلك الإشفاق يبدوان فيما يبدىء فيه عبد القاهر ويعيد من شرح هذه النظرية ورد الشبهات عنها — إلى درجة الإكثار بل الإملال مما يدل على شدة ارتباط هذه النظرية عنده بأساس دينى بحت ، وعلى أن هذا الأساس الدينى هو الحافز لعبد القاهر على أن يكتب ما كتب من هذه البحوث البلاغية التى شرح بها نظريته فى النظم ودعمها فى كتابه «دلائل الإعجاز» أولا ثم فى كتابه «أسرار البلاغة» ثانيا[1] . فعبد القاهر فى بحوثه البلاغية كان رجل دين قبل أن يكون باحثا بلاغيا ، وهو لم يكتب فى البلاغة لذاتها ، وإنما كتب

(١) انظر « من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده » ص ١٠٧ وما بعدها .
وانظر « نقد النثر » — التمهيد — ص ٢٨ وما بعدها .
(٢) أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية ص ٣٨ .
(١) يقول الأستاذ محمد خلف الله : « ليس عندنا نص نستطيع معه أن نجزم أى الكتابين — « أسرار البلاغة » ودلائل الإعجاز — سبق أخاه فى الوجود .. » ولكنه =

ما كتب خدمة لعقيدة دينية ، ورغبة فى أن يفهم الناس إعجاز القرآن كما ينبغى أن يفهم — فى رأيه .

وقد يقال إن ذلك أمر ليس فى حاجة إلى بيان ، فالمعروف أن العلوم العربية والإسلامية قد نشأت كلها لخدمة القرآن الكريم من ضبط حروفه وتفسير غريبه ومعرفة أسرار إعجازه[1] ، والغاية الدينية ظاهرة فى نشأة هذه العلوم كلها . هذا فضلا على أن الكتاب الذى عنى فيه عبد القاهر عناية خاصة ببسط نظرية النظم من كتابيه البلاغيين — هو كتاب « دلائل الإعجاز » الذى يعنى فيه عبد القاهر أولا وأخيرا بقضيه الإعجاز فقط ، وينصرف إليها انصرافا تاما[2] .

من أجل ذلك كله لم يكن الأمر فى حاجة إلى تقرير الغرض الدينى وبيان أنه هو هدف عبد القاهر الذى استهدفه من بحوثه البلاغية ولا سيما بحوثه فى « دلائل الإعجاز » . لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد من مجرد تعرف الغرض الدينى معرفة إجمالية ، فلا بد من معرفة ما لم يرض عنه عبد القاهر من أصول قضية الإعجاز ومعرفة الأصول التى صح عنده أن تكون أساسا لهذه القضية الخطيرة ، ومعرفة المؤثرات التى أثرت عليه فى تحديد نظريته فى النظم .

هذا ومما يغرى الباحث بنظرية عبد القاهر فى النظم ما ورد من بعض الإشارات الغامضة فى مقدمة كتابه دلائل الإعجاز . فهو يشير إلى أن كثيرا من الناس قد حصروا علم البيان الذى يساعد على إدراك الإعجاز — فى علم اللغة ،

ينتهى إلى ترجيح أن كتاب دلائل الإعجاز هو الأسبق . انظر كتابه « من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده » ص ٧٣ . ويذكر الأستاذ أن كلا الكتابين لا يفتأ يدور حول نظرية واحدة هى نظم الكلام وترتيب معانيه غير أن أحدهما — دلائل الإعجاز — يؤكد جانب بناء الكلام وصلة معانيه بعضها ببعض وثانيهما — أسرار البلاغة — يؤكد الجانب التأثيرى من هذه المعانى وبيان مسالكها إلى النفوس — المصدر نفسه ص ٢٥ .
(١) فى أدب مصر الفاطمية ص ٩٥
(٢) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٣٣

وزاد الأمر سوءاً أن انتهى الحال بهم إلى أن زهدوا فى النحو وفى الشعر كذلك .
وهو يرى أن هذين ـ النحو والشعر ـ هما الدعامتان اللتان يستند إليهما علم البيان .
فمن هؤلاء الذين يعنيهم عبد القاهر بما يقول ؟ وما هى المؤثرات التى عملت على ظهور ذلك الاتجاه البيانى اللغوى ، وذلك الزهد فى النحو وفى الشعر ؟

كل ذلك دفعنى إلى بحث نظرية النظم عند عبد القاهر لعلى أهتدى إلى كل ما يتصل بهذه النظرية من قريب أو من بعيد ، ولعلى أكشف عن الأسس التى قامت عليها والعوامل التى خلقتها والأهداف التى استهدفتها . ولعلى أزيل الغموض الذى أحاط بإشاراته التى رأيتها فى حاجة إلى الكشف والإيضاح .

ولقد استلزمت هذه الأهداف أن أعقد لهذا البحث فصلين :

الأول : لشرح قضية الإعجاز وملابساتها حتى عصر عبد القاهر .

والثانى : لشرح نظرية النظم التى هى موضوع البحث .

وقد اطمأننت والحمد لله إلى المنهج الذى سلكته فى ذلك الموضوع وإلى أكثر النتائج التى وصلت إليها إن لم أكن قد اطمأننت إلى كلها . وزادنى ثقة بما انتهجته من ذلك المنهج الجديد الذى تراه مفصلا فى هذا الكتاب ما ظفرت به فى أثناء البحث من ذلك النص الذى ورد على لسان ابن سنان الخفاجى المعاصر لعبد القاهر ، والقريب إلى صدق الفهم لمنازع التفكير الإسلامى ومناحيه فى العصر العباسى حتى القرن الخامس الهجرى . يقول ابن سنان : « فأما من ذهب إلى أن الكلام معنى فى النفس من الجبرة فإن الذى حملهم على هذا المذهب الواضح الفساد ظهور أدلة نظار المسلمين على حدوث هذا الكلام المعقول وتقديم بعض حروفه على بعض ، فلم يتمكنوا من الاعتراف بأنه من جنس الأصوات المنقطعة مع القول بأن كلام الله عز اسمه قديم ، فادعوا لذلك أن الكلام غير هذا الصوت المسموع ، وأنه معنى قائم بالنفس ، ليسوغ لهم قدمه على بعض الوجوه[1] » . ولهذا

(١) سر الفصاحة ص ٣٥ ، ٣٦ .

النص قيمته فى تأييد ما لجأت إليه من فى الاستعانة بالبحوث الكلامية فى تفسير نظرية عبد القاهر فى النظم ، وربط هذه النظرية بتلك البحوث ربطاً وثيقاً .

ولقد أشار الأستاذ أمين الخولى إلى غلبة النزعة الكلامية على عبد القاهر فى كتابه دلائل الإعجاز[1] .

ومهما يكن من شىء فما أنا إلا مجتهد يخطىء ويصيب ولكنه مأجور فى الحالين ما دام الحق رائده ، والوصول إلى الصواب غايته ، وما دام قد اتخذ للاجتهاد عدته من الوسائل والصبر والأناة .

أسأل الله أن يسدد خطانا ، وأن يوفقنا إلى كل الذى هو خير ؟

(١) انظر « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » ص ٣٣ .

الفصل الأول

قضية الإعجاز وملابساتها حتى عصر عبد القاهر

١

فى العصر الإسلامى العربى الخالص :

كان إدراك العرب أيام عروبتهم الخالصة لسر الإعجاز فى القرآن إدراكا أساسه الفطرة ودعامته الذوق السليم بعيداً عن التفلسف والتعليل العلمى والتحليل المنطقى ، إذ لم يكن لهم من ذلك شىء ، إنما كانوا قوماً فصحاء بالفطرة بلغاء بالسجية فإذا استمعوا إلى الكلام البليغ تأثرت قلوبهم واهتزت نفوسهم وامتلئوا نشوة وإعجاباً . فكيف إذا استمعوا إلى هذا الكلام المعجز الذى لايقدر على الإتيان بمثله الجن والإنس مجتمعين ؟ لقد أدرك العرب أن القرآن الكريم فوق ما ألفوا من الكلام وكان موقفهم من القرآن الكريم موقف المبهور للتحير الذى لايدرى إلا أنه أمام قوة فوق قواه [1]

٢

فى العصور التالية :

ثم دخل غير العرب فى الدين الذى نزل به القرآن ، واختلط العرب بغيرهم من الأعاجم ، فبدأت الفطرة العربية تضعف ، وبدأ بالتالى الإحساس ببلاغة الكلام العربى يضعف .

---

(١) ارجع إلى منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ص ١٩٧ ومابعدها .

وإذا كان القرآن معجزة خالدة كان لابد من متابعة دلائل الإعجاز فيه فى كل زمان ومكان للذين يتصلون بهذا الدين وتتصل بهم أسبابه .

وإذا كانت دلائل الإعجاز التى استبانت للعرب فى العصر الأول للإسلام لاتكاد تخرج عن دائرة الاحساس الفطرى والشعور النفسى إلى دائرة التعليل الفلسفى والتحديد العلمى ، فقد كان من اللازم أن تتناولها العقول بعد العصر الأول بالتفكير والألسنة بالشرح والبسط والحصر ، وإذا كانت الفطرة العربية الخالصة قد أخذت طريقها إلى الانزواء والانطماس ، فلا بد حينئذ من التفكير فى هذه المعجزة التى أعجزت العرب ، وجعلها الله إعجازاً لغير العرب . وإذا كان العرب قد طووا فى أنفسهم سر الإعجاز الذى أحسوه ولم يقدروا أن يفلسفوه ويعللوه التعليل المنطقى ، وإذا كانوا هم فى غير حاجة إلى فلسفته وتعليله مادام قد أدركوه بقلوبهم وأحسوه بأذواقهم إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعرب الخلص فإن الأجيال التالية التى لم تصل إلى ماوصلوا إليه من درجة الفصاحة والبلاغة لم يكن لها بدأن تفكر بعقولها فى أسرار الإعجاز ودلائله وأن تتخذ ذلك وسيلة لها فى تعرف العلة فى الإعجاز مادامت الوسيلة الفطرية قد ضعفت من ناحية ، ومادامت وسائل البحث العقلى قد قويت ونمت من ناحية أخرى .

ومهما يكن من شىء فقد واجه الإعجاز أشباه الأعاجم والأعاجم ممن ليس لهم مع العرب الخلص من فطرة العروبة وذوقها ولحمها ، وقد جمع كثير من هؤلاء إلى بعدهم عن السليقة العربية والذوق العربى الأصيل ـ التشبع بأفكار خبيثة خلقتها لهم مللهم ونحلهم ، وبميول منحرفة معادية للعرب نافسة عليهم ما تحقق لهم من مجد قام على أنقاض المجد الأعجمى ، حاقدة على القرآن الكريم محور الرسالة التى غيرت وجه التاريخ ، فهدمت سلطانهم وبه صار العرب إلى ماصاروا إليه من الرفعة والسيادة والسلطان .

من أجل ذلك انبرى لهم الغيورون على الإسلام من علماء المسلمين من متكلمين ولغويين ومفسرين [١] يردون حججهم وينقضونها وينافحون عن كتاب الله الكريم ويزيلون الشبه والشكوك التى يثيرها أرباب القلوب المدخولة والعقائد الفاسدة .

٣

فتنة القول بخلق القرآن :

ولقد كانت نسبة القرآن الكريم إلى الله تعالى سبباً فيما أثاره الأعاجم فى المحيط الإسلامى من التفكير حول القرآن الكريم من جهة قدومه وحدوثه : أهو أزلى قديم أم مخلوق محدث ؟

وقد شغلت الدولة العباسية بهذه المسألة مدة ، ولحق من جرائها بعض أئمة المسلمين كثير من الأذى والاضطهاد حتى صارت هذه المسألة جديرة بحق أن تدعى فتنة وأن تسمى محنة ، ولم تنجل هذه الغمة عن سماء الدولة العباسية إلا على يد الخليفة العباسى المتوكل [٢] .

وقد ظهر القول بخلق القرآن بين المسلمين أول ماظهر فى آخر الدولة الأموية على لسان الجعد بن درهم معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية . وقيل إن الجعد أخذ ذلك من أبان بن سمعان ، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودى ، وقال بذلك أيضاً جهم بن صفوان الترمذى الذى قتله سالم بن أحوز بمرو سنة ١٢٨ هـ . وكان بشر المريسى الذى يقال إنه من أصل يهودى يقول بخلق القرآن أيام الرشيد وقد أهدر دمه فتوارى عنه [٣] .

ويختلف الباحثون فى أن المسلمين تأثروا بالتفكير فى هذه المسألة باليهودية

---

(١) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن الكريم — مصطفى الصاوى ٢٠٣ .
(٢) ضحى الإسلام ج ٣ ص ١٩٨ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٦٢ .

إذ قال بعض اليهود التوراة مخلوقة فالقرآن مخلوق[١] أو بالنصرانية إذ قال بعض النصارى فى التدليل على ما يعتقدون من أن عيسى غير مخلوق- إنه كلمة الله وكلمة الله لا يصح أن تكون مخلوقة[٢].

ونما علم الكلام فى رحاب الدولة العباسية ذات الصبغة العلمية الفلسفية وتناول فيما تناول صفات الله سبحانه وتعالى من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . وتساءل علماء الكلام : أهذه الصفات هى الذات نفسها أم هى زائدة على الذات ؟ وبعبارة أخرى أهذه الصفات لاتوجب معنى جديداً خلاف الذات أم هى توجب معنى جديداً غير الذات ؟[٣] .

وهنا دخلت مسألة التفكير فى قدم القرآن وحدوثه وخلقه من أوسع الأبواب إلى ميدان البحث الإسلامى .

وقد تزعم المعتزلة صف القائلين بخلق القرآن ، إذ وجدوا أن القول بذلك أمر يتفق وكلامهم فى صفات الله تعالى .

لقد نفى المعتزلة صفات الله تعالى ، وذلك لأنهم وجدوا أن إثباتها ينافى الوحدانية إذ تكون هذه الصفات قديمة بقدم ذاته فيتعدد القدماء ، وقالوا إن هذه الصفات ليست شيئا غير الذات ، فذات الله وصفاته شىء واحد فالله حى قادر لذاته . . وليست صفات الله التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم إلا أسماء له تعالى لاصفات فى الحقيقة[٤] ... ومعنى أن القرآن كلام الله أنه خلقه وأنشأه[٥] وإنما سمى كلام الله لأنه خلق الله من غير وساطة وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا فكلامنا ينسب إلينا لأنه خلق الله بوساطتنا وأما القرآن فهو خلق الله مباشرة[٦].

وتزعم الذين ينهجون منهج السلف معارضة المعتزلة . قال بعض السلفيين

(١) إعجاز القرآن للرافعى ص ١٦٠ (٢) ضحى الإسلام جـ ٣ ص١٦٣
(٣) المصدر نفسه ص ٢٨ ، ٢٩ (٤) ابن حنبل - محمد أبوزهرة - ص ١٣٩
(٥) المصدر نفسه وضحى الإسلام جـ٣ ص ٣٦ (٦) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٣٦

إن الله سبحانه وتعالى متصف بالصفات التى ذكرت فى القرآن نعتاً للذات العلية فهو متصف بالقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام وغير ذلك من الصفات التى جاءت الآثار بها .

وقالوا : لم يزل الله متكلما إذا شاء ، وإن الكلام صفة كمال ، ومن يتكلم أكمل ممن لايتكلم . وهو يتكلم إذا شاء بالعربية كما تكلم بالقرآن العربى ، وما تكلم به فهو قائم به ليس مخلوقا منفصلا عنه فلا تكون الحروف التى هى مبانى أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة لأن الله تكلم بها[١] .

وقال بعضهم : القرآن كلام الله لا نقول: مخلوق أو غير مخلوق . وعدوا إثارة هذا الموضوع بدعة[٢] .

وغالى بعض الحنابلة فقالوا : القرآن بحروفه المقطعة والأجسام التى يكتب عليها والألوان التى يكتب بها وما بين الدفتين قديم[٣] .

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى قال : القرآن كلام الله قديم غير منير ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والأصوات المحدودات فمخلوقات مخترعات[٤] .

٤

حاشية الكلام :

وقد انصل البحث الذى دار حول قدم القرآن وحدوثه بالتفكير فى ماهية الكلام .

فقال كثير من المعتزلة : إن كلام الإنسان حروف وكذلك كلام الله[٥].

(١) ابن حنبل ص ١٣٩ (٢) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٣٩
(٣) المصدر نفسه ص ٣٩ ، ٤٠ (٤) الشافعى - محمد أبو زهرة ص ١٣٧
(٥) مقالات الإسلاميين للأشعرى جـ ٢ ص ٢٤٧

وقال النظام من زعماء المعتزلة : كلام الله سبحانه صوت مقطع وهو حروف وكلام الإنسان ليس بحروف[١] .

وقال عبد الله بن كلاب : إن الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف وحكى عنه أيضا أنه قال : إن الكلام حروف[٢] .

وقال أبو الحسن الأشعرى : إن كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن فى الإنسان ، فالإنسان يسمى متكلما باعتبارين أحدهما الصوت والآخر كلام النفس الذى ليس بصوت ولا حرف وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ . فإذا انتقلنا من الإنسان إلى الله تعالى رأينا كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين : المعنى النفسى وهو القائم بذاته وهو الأزلى القديم ، وهو الذى لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات ، وهذا هو الذى نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم ، وهو الذى يطلق عليه كلام الله حقيقة ، وأما القرآن بمعنى الكلام اللفظى فهو بلاشك الكلام الحادث المخلوق ويطلق عليه كلام الله مجازا .

وقالت المعتزلة ردا على الأشعرى : نحن لا ننكر الخواطر التى تطرأ على النفس ، وربما نسميها أحاديث النفس إلا أنها فى الحقيقة تقديرات للعبارات التى ينطق بها اللسان. ألا ترى أن من لا يعرف العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف الفارسية لا يخطر بباله كلام الفرس ، ومن عرف اللسانين تتحدث نفسه تارة بلسان العرب وتارة بلسان الفرس ؟ فعلم على الحقيقة أن أحاديث النفس تابعة للعبارات اللفظية. فالكلام فى الحقيقة هو الحروف التى يعبر عنها اللسان ، ومن قدر عليها فهو المتكلم ومن لم يقدر عليها فهو الأبكم ، فليس الكلام حقيقة عقلية كما زعم بل هو عبارات وألفاظ ونحوها تختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على نقرات ورموز — يحصل التفاهم بها كما يحصل التفاهم بالعبارات . فما يسميه الناس كلام النفس ليس إلا معلومات وإدراكات

(١) المصدر نفسه

(٢) المصدر نفسه

أدركها الإنسان وزورها فى نفسه بعبارات وألفاظ وليس هناك شىء وراء ذلك[١] .

ومثل هذا النقاش حدث فى العصر الحديث بين علماء النفس والمنطق : أيمكن التفكير بدون لغة ؟ أو بعبارة أخرى : هل يقف العقل ويتعطل إذا لم يستعمل كلمات فى التفكير ؟

يقول الدكتور عبد العزيز عبد المجيد : « ثبت أن جزءا من التفكير يجرى من غير لغة فقد نفكر مثلا فى أشياء لا نعرف لها أسماء ولم نتعلم أسماءها . وفى مثل هذه الحال تكون لدينا صور ذهنية — بصرية أو غير بصرية — عن هذه الأشياء التى نفكر فيها . ويذهب بعض علماء النفس إلى أن التفكير قد يحدث أحيانا من غير لغة أو صور ذهنية . وقد أجاب الدكتور بالارد عن السؤال: هل نستطيع التفكير بدون لغة ؟ بقوله : نعم إذا استطعنا أن نحل محل اللغة رموزاً أخرى ، ولكن كلما زاد التفكير عمقا واتجه النشاط العقلى إلى المقارنة واستنباط الصفات المشتركة والوصول إلى الأحكام العامة .... زادت حاجة العقل إلى اللغة . وإذا أمكن التفكير من غير لغة فإن هذا التفكير لا يستمر طويلا[٢] » .

وقد قال مكس ملر : « إن الفكر واللغة شىء واحد ، وشبه ذلك بالنقد (أحد النقود) فقال : ليس ما نسميه بالفكر إلا وجها من وجهى النقد ، والوجه الآخر هو الصوت المسموع ، والنقد شىء واحد لا يقسم ؛ فليس ثم فكر وصوت ولكن كلمات »[٣] .

* * *

(١) ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٤٠ — ٤٢

(٢) اللغة العربية ص ٤٣ ، ٤٤

(٣) ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٤٢

وقد تساءل المتكلمون : أيسمع كلام الله أم لا يسمع ؟

قال النظام لا يسمع إلا ماهو صوت وكلام الله يسمع لأنه صوت(١) .

وقال آخرون : سماع كلام الله معناه فهمه ، وإنما نسمعه السماع المعهود لدينا إذا كان متلوا أى نسمع تلاوته(٢) .

وتساءل المتكلمون كذلك هل القراءة كلام ؟

قال بعضهم الكلام حروف والقراءة صوت والصوت عندهم غير الحروف(٣)

وقال بعضهم إن القراءة هى الكلام لأن القارىء يلحن فى قراءته وليس يجوز اللحن إلا فى كلام . والقارىء متكلم وإن قرأ كلام غيره ومحال أن يكون متكلما بكلام غيره ولابد من أن تكون قراءته هى كلامه(٤) ومعنى ذلك أن قارىء القرآن يكون آتيا بمثل القرآن .

وتساءلوا أيضا هل القراءة هى المقروء ؟

قالت المعتزلة: القراءة غير المقروء فهى فعلنا أما المقروء ففعل الله سبحانه(٥) .

وقال آخرون : القراءة هى المقروء كما أن التكلم هو الكلام(٦) .

وتساءل المتكلمون عن أصل اللغة : أهي وضعية أم توقيفية ؟

وقد غلب على المعتزلة القول بأن اللغة اصطلاحية حصل عرفانها بالإشارة والقرينة كالطفل يعرف لغة أبويه بهما . واستدل لهذا القول بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة . ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى به لتأخرت عنها(٧) .

وغلب على أهل السنة القول بأن اللغة توقيفية ، علمها الله تعالى بالوحى إلى بعض

(١) مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٣٥ (٢) المصدر نفسه
(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٥ (٤) المصدر نفسه (٥) المصدر نفسه
(٦) المصدر نفسه (٧) المواهب الفتحية ج١ ص ١٥

أنبيائه أو بخلق الأصوات فى بعض الأجسام أو خلق العلم الضرورى فى بعض العباد بها ، وقد عزى القول بأن تعليمها بالوحى إلى أبى الحسن الأشعرى ، ولكن الذين حققوا كلامه ومنهم الباقلانى لم يذكروا عنه شيئا يتعلق بمسألة الكلام فى أصل اللغة .

وقد استدل على توقيفية اللغة بقوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » أى الألفاظ الشاملة للأسماء والأفعال والحروف لأن كلا منها اسم أى علامة على مسماه . وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ ، وتعليمه تعالى دال على أنه الواضع دون البشر(١) .

وتساءل المتكلمون عن الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها :

فمنهم من رأى أن هذه الصلة طبيعية ذاتية . ومن هؤلاء عباد بن سليمان الصيمرى من المعتزلة ، فقد ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع وإلا لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا من غير مرجح . وكان بعض من يرى رأيه يقول : إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها فسئل : ما سمى إذغاغ - وهو بالفارسية الحجر - فقال : أرى فيه يبسا شديدا وأراه الحجر .

ومنهم من رأى أن العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها علاقة اتفاقية اعتباطية لا طبيعية ذاتية . وعلى هذا الرأى جمهور اللغويين ، وقد أنكروا مقالة عباد المعتزلى وقالوا لو ثبت ماقاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ، ولما صح وضع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر ، والجون للأبيض والأسود(٢) .

(١) المصدر السابق ص ١٤ ، ١٥ وارجع أيضاً إلى الصاحبى ص ٥ ، ٦ وإلى المزهر ج ١ ص ١٣ وما بعدها وإلى دلالة الألفاظ ص ١١ وما بعدها .
(٢) المزهر ج ١ ص ٣١ وارجع أيضا إلى دلالة الألفاظ ص ٦٠ وما بعدها .

٥

الإعجاز والنظم

وصاحب التفكير فى قدم القرآن وحدوثه وفى ماهية الكلام وفى أصل اللغة وفى المناسبة بين الألفاظ ومعانيها ـ التفكير فى جهة الإعجاز فى القرآن الكريم من حيث هو كلام باللسان العربى .

قال النظام : إن الآية والأعجوبة فى القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم[١] فهو ينكر إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه ويعتبر بيان القرآن بيانا عربيا عاديا كان فى استطاعة العرب أن يأتوا بمثله لولا أن الله صرف عقولهم عنه[٢] .

وفتح رأى النظام الباب لبعض خصوم القرآن من الملاحدة فجعل يعد له ببعض الأشعار ويوازن بينه وبين غيره من الكلام ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه[٣] .

ولكن رأى النظام قد لقى معارضة شديدة لمخالفته لطبيعة الأمور وخالفه المعتزلة أنفسهم ، وعملوا جاهدين على إثبات إعجاز القرآن من حيث هو أسلوب وتعبير .

وكان أول من خرج على النظام تلميذه الجاحظ الذى يرى أن الإعجاز بالنظر إلى ذات القرآن متصل بنظمه وحده بصرف النظر عما اشتمل عليه من المعانى . وهو يستدل على ذلك بأنه تعالى طلب إلى العرب أن يأتوا بعشر سور من مثله فى النظام والروعة فى التأليف حتى ولو حوى التأليف كل باطل مفترى لامعنى له[٤] .

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧١ .
(٢) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٦٩ :
(٣) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٥ .
(٤) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٧٥ وحجج النبوة ضمن مجموعة رسائل الجاحظ نشر السندوبى ص ١٣٦

وكلمة النظم عند الجاحظ فى معرض حديثه عن القرآن ترد مرادفة للتأليف كقوله : إن الرسول تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه[١] .

وقوله : وفى كتابنا المنزل الذى يدل على أنه صدق ـ نظمه البديع الذى لايقدر على مثله العباد[٢] . . »

وترد هذه الكلمة عند الجاحظ فى بعض المقامات الأخرى بمعنى البيان والإنشاء ويجعل للنظم أصنافا من القصيد والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع والمنثور[٣] .

ويرى الباقلانى — وكان أشعريا — أن الإعجاز واقع فى نظم الحروف التى هى دلالات وعبارات عن كلام الله القديم وأن التحدى إنما كان بأن يأتوا بمثل الحروف التى هى نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كاطرادها ، ولم يكن بأن يأتوا بمثل الكلام القديم الذى لامثل له[٤] .

ويقول الباقلانى : وقد كان نظم القرآن معجزا لأن نظمه خارج عن جميع وجوه النظم المعتادة فى كلامهم ومباين لأساليب خطابهم ، ومن ادعى ذلك فلا بد له من أن يصحح أنه ليس من قبيل الشعر ولا السجع ولا الكلام الموزون غير المقفى لأن قوما من كفار قريش ادعوا أنه شعر ، ومن الملحدة من يزعم أن فيه شعرا ، ومن أهل الملة من يقول إنه كلام مسجع إلا أنه أفصح مما اعتادوه من أسجاعهم ، ومنهم من يدعى أنه كلام موزون فلا يخرج بذلك عن أصناف مايتعارفونه من الخطاب[٥] . وقد جوز بعض الأشاعرة أن الإعجاز وقع بالتحدى بكلام الله القديم القائم بنفسه ،

(١) اللاغة العربية ص ١٢٠ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٢١ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٢٠ .
(٤) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٣٩٤ .
(٥) المصدر نفسه ص ٧٥ .

ولكن المعول عليه عندهم هو التحدى بهذه الألفاظ الدالة على القديم كما قال الباقلانى[1] .

وكذلك يقول الباقلانى : إن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم وله أسلوب يختص به ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتادة . وذلك أن الطرق التى يتقيد بها الكلام البديع المنظم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى معدل موزون غير مسجع ، ثم إلى ما يرسل إرسالا فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعانى المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن معتدلا فى وزنه وذلك شبيه بجملة الكلام الذى لا يتعمل ولا يتصنع له . وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق . ويبقى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع ولا فيه شىء منه ، وكذلك ليس من قبيل الشعر لأن الناس منهم من زعم أنه مسجع ، ومنهم من يدعى أن فيه شعرا كثيرا . . . فهذا إذا تأمله المتأمل تبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز ، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن وتميز حاصل فى جميعه[2] .

٦ .

الحملة على نظرية النظم وموقف علماء الإسلام والعروبة إزاءها :

ومنذ ولدت نظرية النظم اتجه طعن الملاحدة والشعوبيين إلى هدم هذه النظرية بالزراية على النظم القرآنى بوجه خاص تارة والزراية على النظم العربى

(١) المصدر نفسه ص ٣٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ص ٥٢ .

بوجه عام تارة أخرى ، فواجه علماء المسلمين هؤلاء الملاحدة والشعوبيين بدحض حججهم وكشف الغطاء عن ضلالهم وافترائهم .

* * *

ولقد كان من أخبث المطاعن التى وجهت إلى القرآن الكريم وعمل على دفعها المجاهدون من علماء المسلمين — هو الطعن فى استقامة نهجه وسلامة نظمه العربى .

يقول ابن قتيبة : « وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، بأفهام كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول ، فحرفوا الكلم عن مواضعه وعدلوه عن سبيله . ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة فى اللحن وفساد النظم والاختلاف . وأدلوا فى ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف الغمر والحدث الغر واعترضت بالشبه فى القلوب . وقدحت بالشكوك فى الصدور[1] . . »

من أجل ذلك كان لابد من الرد على هؤلاء المضلين بإثبات عروبة القرآن والتدليل على أنه جار على أساليب العرب . ولعل كتاب المجاز لأبى عبيدة أول كتاب يبحث فى أسلوب القرآن يعرضه على اساليب العرب ويقرر أنه نمط منه[2] . وكذلك كان كتاب المشكل لابن قتيبة دفاعا عن الأسلوب القرآنى ومقابلة بينه و بين لغات العرب .

وانتهى أمر الدفاع عن عروبة القرآن إلى اتجاه بعض المؤلفين فى الإعجاز إلى تقرير أن من دواعى الإعجاز ما يرجع إلى الإحاطة الإلهية بلغة العرب على حين قصر علم البشر عن هذه الإحاطة .

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٧ .
(٢) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن ص ٢٠٢ .

ونحن نرى ذلك الاتجاه فى كتاب بيان إعجاز القرآن لحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابى . يقول الخطابى: «وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور منها : أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبأوضاعها التى هى ظروف المعانى والحوامل لها ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التى بها يكون وارتباط بعضها ببعض فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله . وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة لفظ حامل ومعنى قائم ورباطهما ناظم . وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور فى غاية الشرف والفضيلة[1] » .

* * *

واتجه الطعن الشعوبى فيما اتجه إلى انتقاص العروبة فى بيانها بوجه عام[2] . وكان من مظاهر ذلك ما جعل يتردد على ألسنة المحدثين من الشعراء من الإدلال على العربية والعرب بما وشوا به شعرهم من ألوان البديع .

ولقد كان ذلك هو أبرز الدوافع التى دفعت ابن المعتز إلى تأليف كتابه البديع ، فلقد ألفه ليقاوم به هذه النزعة الشعوبية وليبين أن البديع لم يبتكره هؤلاء المحدثون من الأعاجم . وإنما هو موجود فى القرآن والحديث وفى كلام العرب فى الجاهلية والإسلام . يقول ابن المعتز : « قد قدمنا فى أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا فى القرآن واللغة وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين، من الكلام الذى سماه المحدثون البديع ، ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقيلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم حتى سمى بهذا الاسم فأعرب عنه ودل عليه[3] . . . » . وهو يريد كذلك زيادة على الرد عليهم أن يدل على أصالة البلاغة العربية[4] التابعة لأصالة الأدب العربى .

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابى ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٢٤ .
(٢) ارجع إلى البيان والتبيين جـ ٣ ص ١٤ وإلى البيان العربى ص ٤٦ .
(٣) « البديع » ص ١٥ ، ١٦ :
(٤) بلاغة أرسطو ص ١٠٢ :

وكان من نتيجة ذلك أن اتجه بعض المؤلفين فى الإعجاز إلى جعل الألوان البلاغية فى القرآن الكريم وجها من وجوه إعجازه ، وذلك هو ما نراه فى إعجاز القرآن الرمانى الذى حصر الألوان البلاغية فى عشرة أقسام : الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان[1] ، ثم راح يعرف تلك الأقسام ويمثل لها من القرآن وبليغ الكلام[2] .

كما نرى ذلك فى كتاب الصناعتين لأبى هلال العسكرى . وهو كتاب جامع الفنون القول وأبواب البديع والبلاغة فى صناعتى النثر والشعر[3] وكان من أهم أهدافه فى تأليف هذا الكتاب الوصول بالمتعلم إلى معرفة بلاغة القرآن وبديعه حيث يكمن سر الإعجاز[4] .

٧

قضية اللفظ والمعنى :

وقد نتج عن الجدل حول قدم القرآن وحدوثه ، وما استتبعه من البحث فى ماهية الكلام ، وفى أصل اللغة ، وفى وجه الإعجاز فى القرآن من حيث هو كلام عربى — نتج عن ذلك كله أن برزت قضية كان لها خطرها فى ميدان الفكر العربى ، وهى قضية اللفظ والمعنى .

ولقد اتصل الفقهاء بقضية اللفظ والمعنى كما اتصل المتكلمون ، وذلك بصدد استنباط الأحكام من النصوص القرآنية أولا ، ثم عرض لهم ما دعاهم إلى التفكير فى مفهوم القرآن وفى قضية الإعجاز التى تتصل اتصالا وثيقا بقضية اللفظ والمعنى . ذلك بأنه لما تعددت الفتوح الإسلامية ودخل فى الإسلام أقوام يتكلمون

(١) الفكت فى إعجاز القرآن الرمانى ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن الكريم ص ٧٠
(٢) منهج الزمخشرى ص ٢٠٦
(٣) أثر القرآن فى تطور النقد الأدبى ص ٣٠٨
(٤) ارجع إلى الصناعتين ص ١

بغير العربية فكر الفقهاء فى هذه المسألة : هل تجوز قراءة القرآن بغير العربية ؟ واستلزم ذلك التفكير فى مفهوم القرآن : أهو اللفظ والمعنى جميعا أم هو المعنى فقط ؟ وهل الإعجاز باللفظ والمعنى أم هو بالمعنى فقط .

وقد ورى عن الإمام أبى حنيفة جواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ولو كان قادرا على العربية ، فبنى مقلدوه على هذا أنه يرى أن الإعجاز يتعلق بمعنى القرآن فقط[١] ، كما روى عنه أنه رجع عن هذا الرأى[٢] .

وعند الصاحبين لا تجوز القراءة بالفارسية إذا كان القارىء يحسن العربية. فالقرآن معجز ، والإعجاز فى النظم والمعنى ، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلا بهما ، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود فإنه يصلى بالإيماء[٣] .

وعند الشافعى لا تجوز الفارسية بحال ، ولكن إذا كان لا يحسن العربية وهو أمى يصلى بغير قراءة . ويقول الشافعى : إن الفارسية غير القرآن . قال الله تعالى : « إنا جعلناه قرآنا عربيا » . وقال تعالى : « ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته[٤] » .

وعند المالكية لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية ، فلا يجوز التكبير فى الصلاة بغيرها ، ولا بمرادفه من العربية ، فإن عجز عن النطق بالفاتحة وجب عليه أن يأتم بمن يحسنها ، فإن أمكنه الائتمام ولم يأتم بطلت صلاته ، وإن لم يجد إماما سقطت عنه الفاتحة[٥] .

---

(١) التعريف بالقرآن والسنة ص ٢١
(٢) المصدر نفسه ص ٢٥ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢٢ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) مناهل العرفان فى علوم القرآن ص ٥٧ .

وعند الحنابلة لا تجزىء المصلى القراءة بغير العربية ، ولا إبدال لفظ بلفظ عربى ، سواء أحسن القراءة بالعربية أم لم يحسن ، فإن لم يحسن العربية لزمه التعلم ، فإن لم يفعل مع القدرة عليه لم تصح صلاته[١] .

ومهما يكن من شىء فهذه القضية التى نشأت أول ما نشأت فى رحاب الدين فى أوساط المتكلمين والفقهاء — قد كان لها شأن أيما شأن فى أوساط الأدباء والنقاد ، وانقسم نقاد العرب فيها طوائف فمنهم من نظر إلى مقومات العمل الأدبى مفضلا شأن اللفظ ، وآخرون أرجعوها إلى اللفظ ، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى[٢] .

ولقد كان اهتمام بعض المعتزلة بإبراز المناسبة بين الألفاظ ومعانيها ثم اهتمام المعتزلة عامة بصدد محاولتهم الاستشهاد على خلق القرآن بإبراز فكرة أن القرآن ألفاظ وحروف وأن الكلام أى كلام لا يمكن تجريده من خاصة الألفاظ ، ثم اهتمام جمهرة علماء المسلمين من المعتزلة وغيرهم بالرد على النظام وبيان أن الإعجاز كان فى الأسلوب والنظم الذى لا يراه هو مناطا للإعجاز — كان ذلك كله هو العامل الأول — فيما أرى — فى :

(١) غلبة الاتجاه إلى الشكل وتفضيل اللفظ على المعنى عند معظم النقاد العرب ، فالجاحظ يقول : « والمعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربى والبدوى والمدنى وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفى صحة الطبع وجودة السبك فإنما الشعر صياغة وضرب من النسج وجنس من التصوير »[٣] . ويتابعه أبو هلال فيقول : « وليس الشأن فى إيراد المعانى لأن

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٨ .
(٢) المدخل إلى النقد الأدبى الحديث ص ٢٥٨ .
(٣) الحيوان ج ٣ ص ٤٠ .

المعانى يعرفها العربى والعجمى والبدوى وإنما هو فى جودة اللفظ وصفائه وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ومائه مع صحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف »[1] .

وفهم المتأخرون المقلدون أن تفضيل اللفظ عند هؤلاء النقاد تفضيل له من حيث هو لفظ منطوق وحروف مسموعة .

(٢) العناية بالبحوث البلاغية الصريحة الخالصة للفظ من حيث هو لفظ وصوت، فالجاحظ يذكر فى كتابه « البيان والتبيين » أنه ينبغى أن تكون الكلمة فصيحة بريئة من تنافر الحروف حتى تبدو كأنها حرف واحد[2] . ويبين أن تجنب التنافر يكون بملاحظة الحروف التى لا تتجاور ، فالجيم لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا تأخير[3] .

ويرى كذلك أن يكون الكلام فصيحا غير مبهم ولا متنافر . . . . فالقول الفصيح هو المتلاحم الأجزاء السهل المخارج الخفيف على اللسان[4] .

والفراء فى كتابه « معانى القرآن » يلاحظ ما فى كتاب الله الكريم من التدفق الصوتى ويحاول أن يتتبعه ، ويعرض لما فيه من الترابط بين الكلمات وانسجام الأنغام وتوافق الفواصل فى آخر الآيات ويحاول أن يضبط هذه الظاهرة ويقارنها بما عرف عند العرب من أوزان الشعر[5] .

والرمانى فى كتابه « النكت فى إعجاز القرآن » يعد التلاؤم من أقسام

(١) كتاب الصناعتين ص ٨٧ و ٥٨ .
(٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٠٢ — البلاغة العربية ص ١١٢ .
(٣) البيان جـ ١ ص ٦٤ والبلاغة العربية ص ١١١ ، ١١٢ .
(٤) البيان جـ ١ ص ٦٢ — ٦٣ والبلاغة العربية ص ١١٣ ، ١١٤ :
(٥) أثر القرآن فى تطور النقد الأدبى ص ٦٠ :

البلاغة التى هى عنده أحد وجوه الإعجاز . ويشرح التلاؤم ويبين أنواعه وفائدته فيقول : التلاؤم نقيض التنافر ، والتلاؤم تعديل الحروف فى التأليف والتأليف على ثلاثة أوجه : متنافر ومتلائم فى الطبقة الوسطى ومتلائم فى الطبقة العليا . . . ومنه القرآن كله . . . والفائدة فى التلاؤم حسن الكلام فى السمع وسهولته فى اللفظ وتقبل المعنى له فى النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطرق الدلالة ، ومثل ذلك مثل قراءة الكتاب فى أحسن ما يكون من الخط والحرف ، وقراءته فى أقبح ما يكون من الحرف والخط فذلك متفاوت فى الصورة وإن كانت المعانى واحدة[1] .

وذكر الباقلانى فى كتابه إعجاز القرآن أن التلاؤم يصح أن يتعلق به الإعجاز[2] .

* * *

ومهما يكن من شىء فقد وصلت قضية اللفظ والمعنى إلى عبد القاهر على صورة لم يرتضها .

وهذه الصورة التى لم يرتضها عبد القاهر والتى غلبت فيها دولة اللفظ حتى كاد يكون كل شىء تتمثل لنا فى كتاب سر الفصاحة الذى ألفه ابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦) المعاصر لعبد القاهر (ت ٤٧١) .

ولقد كان الخفاجى يرى ما يراه المعتزلة من أن الكلام أى كلام لا يخرج عن الحروف والأصوات ، وقد طبق هذا المنهج فى تفسيره لسر الفصاحة تطبيقاً عنى فيه عناية فائقة بالحروف والأصوات .

وهو يقول فى مقدمة كتابه : « ونحن نذكر قبل الكلام فى معنى الفصاحة نبذاً من أحكام الأصوات والتنبيه على حقيقتها . ثم نذكر تقطعها على وجه يكون

(١) النكت فى إعجاز القرآن للرمان ص ٨٧ ، ٨٨ .
(٢) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٤٢٩ .

حروفاً متميزة ونشير إلى طرف من أحوال مخارجها ثم ندل على أن الكلام ما انتظم منها . . . وذلك أن للمتكلمين وإن صنفوا فى الأصوات وأحكامها وحقيقة الكلام ما هو فلم يبينوا مخارج الحروف وانقسام أصنافها وأحكام مجهورها ومهموسها وشديدها ورخوها . وأصحاب النحو وإن أحكموا بيان ذلك فلم يذكروا ما أوضحه المتكلمون الذى هو الأصل والأس . وأهل نقد الكلام — يعنى علماء البلاغة — فلم يتعرضوا لشىء من جميع ذلك وإن كان كلامهم كالفرع عليه[1] .

والخفاجى يجعل الفصاحة وصفاً مقصوراً على الألفاظ وحدها ويجعل البلاغة وصفاً للألفاظ والمعانى[2] .

والفصاحة عنده تتحقق بشروط يجب توافرها فى الألفاظ المفردة والألفاظ المنظومة فالألفاظ المفردة يجب أن تكون مؤلفة من حروف متباعدة المخارج وأن تكون حسنة التأليف فى السمع غير متوعرة ولا وحشية ولا ساقطة ولا عامية ، جارية على العرف العربى الصحيح غير شاذة وألا تكون قد عبر بها عن أمر يكره ذكره وأن تكون معتدلة غير كثيرة الحروف .

وكذلك الألفاظ المنظومة يجب فيها تجنب تكرر الحروف المتقاربة ويجب أن تكون حسنة التأليف فى السمع بترادف الكلمات المختارة وتواترها وأن تكون فى موضعها حقيقة أو مجازا بحيث لا ينكر الاستعمال وضعها .

ويقول الخفاجى : إن كل صناعة فكاملها بخمسة أشياء على ماذكره الحكماء : الموضوع وهو الخشب فى صناعة النجارة ، والصانع وهو النجار ، والصورة وهى كالترييع المخصوص إن كان المصنوع كرسياً ، والآلة مثل المنشار والقدوم وما يجرى مجراهما ، والغرض وهو أن يقصد على هذا المثال الجلوس فوق ما يصنعه .

(١) سر الفصاحة ص ٤ ، ٥
(٢) المصدر نفسه ص ٥٩ — ١٢٤

وإذا كان الأمر على هذا ولا تمكن المنازعة فيه وكان تأليف الكلام المخصوص صناعة وجب أن نعتبر فيها هذه الأقسام[1] .

والموضوع فى صناعة الكلام عنده هو الكلام المؤلف من الأصوات ، وأما الصانع فهو المؤلف الذى ينظم الكلام بعضه مع بعض كالشاعر والكاتب وغيرهما وأما الصورة فهى كالفصل للكاتب والبيت للشاعر وما جرى مجراها . وأما الآلة فأقرب ما قيل فيها إنها طبع الناظم والعلوم التى اكتسبها بعد ذلك . . . وأما الغرض فبحسب الكلام المؤلف ، فإن كان مدحاً كان الغرض به قولا ينبىء عن عظم حال الممدوح ، وإن كان هجواً فبالضد وعلى هذا القياس كل مايؤلف[2] .

ويبدو تحيز الخفاجى للألفاظ فى جعلها موضوعاً للكلام يشكله المؤلف فى صورة الألفاظ فيجعل منها فصلا منثوراً أو بيتاً منظوماً كما يشكل النجار الخشب فى صورة كرسى مثلا .

ويذكر الخفاجى أن لقدامة رأيين فى موضوع الكلام أحدهما يجعل ذلك الموضوع المعانى ، وهذا ماذكره فى كتابه نقد الشعر ، والرأى الآخر يجعل موضوع الكلام هو الألفاظ وهو ماذكره فى كتابه الخراج ، ثم يقول إن الصحيح عنده من الرأيين هو ماذكره فى كتابه الخراج من أن موضوع الكلام هو الألفاظ[3] .

ويعترض على رأى قدامه فى كتابه نقد الشعر فيقول : « ويجب أن يقال له إذا ذهب إلى أن المعانى هى الموضوع : خبرنا عن الألفاظ التى أخذها هذا الصانع

(١) المصدر نفسه ص ١٠٢
(٢) المصدر نفسه ص ١٠٣
(٣) المصدره نفسه

المؤلف فألفها إذا لم تكن عندك موضوعا لصناعته فما منزلتها من الأقسام التى اعتبرها الحكماء فى كل صناعة والتأمل قاض بصحتها ؟ ونحن نرى الألفاظ تأثيرها فى هذه الصناعة التى كلامنا عليها تأثير بين فى الحسن والقبح ، ولا يجوز أن تكون مع هذه العلقة الوكيدة غريبة عنها . فإن قلت إنها الآلة قلنا لك : وأى صناعة من الصناعات تصاحبها الآلة بعد فراغ الصانع منها حتى تصير أصلا والمصنوع تابعاً لها فإنا نجد الألفاظ على هذه الصفة فبطل هذا الوجه أن تكون آلة . وفساد أن تكون الألفاظ هى الصانع المؤلف أو الصورة المصنوعة أو الغرض المقصود ظاهر لا يخفى على أحد . فمتى أخرجت الألفاظ من أن تكون موضوعات لصناعة التأليف أخرجتها من جملة الأقسام المعتبرة فى كل صناعة . ونحن نجد تعلقها ظاهراً . فان قال لنا : ما تقولون أنتم فى المعانى مع أن علقتها وكيدة ؟ قلنا : المعانى وتأليف الألفاظ هى صناعة هذا الصانع التى أظهرها فى الموضوع وهى التى تكمل الأقسام المذكورة ، فأما الألفاظ فليست من عمله وإنما له منها تأليف بعضها من بعض حسب[1] .

وقد انتهى الخفاجى إلى أن الوجه فى إعجاز القرآن من حيث هو كلام إنما يرجع فقط إلى صرف العرب عن معارضته[2] كما قال النظام ، فانحرف بذلك عن رأى جمهرة المسلمين من المعتزلة وغيرهم القائل بإعجاز نظم القرآن .

وقد عرض الخفاجى لرأى من فسروا الكلام بأنه معنى قائم بالنفس وعده رأيا فاسدا . وهو يزعم أن الذين قالوا بهذا الرأى إنما لجئوا إليه بعد أن رأوا ظهور أدلة المعتزلة على القول بخلق هذا القرآن الذى يتألف من الحروف ولا يخرج عن الألفاظ ، فلجئوا إلى هـــذه الحيلة — حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم

(١) المصدر نفسه ص ١٠٤

(٢) المصدر نفسه ص ١١٠

بالنفس — ليتسنى لهم القول بقدم القرآن على بعض الوجوه[1] .

وقد رأى عبد القاهر أن قضية اللفظ والمعنى قد ازداد فهمها سوءا بين المشرقيين من أهل زمانه وكانوا فى الأغلب الأعم من الظاهرية والحنابلة الذين يزعون إلى اللفظية الجامدة .

وقد شاع بين هؤلاء اللفظيين القول بتوقيفية اللغة مما أعطى الألفاظ لديهم شيئا من القدسية والمكانة الإلهية إذ كان مصدرها وواضعها — كما يعتقدون — هو الله سبحانه وتعالى .

٨

البيان وعلم اللغة :

ولقد راع عبد القاهر أن رأى كثيرا من الناس يحصرون علم البيان فى علم اللغة ويربطونه بالمظاهر الحسية الخطابية والإكثار من الغريب . ولقد عرفنا فيما سبق أن الخطابى قد جعل من وجوه الإعجاز الإحاطة الإلهية بلغة العرب على حين قصر علم البشر عن هذه الإحاطة .

ومهما يكن من شىء فقد استنكر عبد القاهر هذا الإدراك القاصر لعلم البيان . يقول عبد القاهر : « إنك لن ترى . . . نوعا من العلم قد لقى من الضيم ما لقيه — يعنى علم البيان — ومنى من الحيف بما منى به ، ودخل على الناس الغلط فى معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون ردية وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش ترى كثيرا منهم لا يرى له معنى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين وما يجده للخط والعقد . يقول : إنما هو خبر واستخبار وأمر ونهى ، ولكل من ذلك لفظ قد وضع له وجعل دليلا عليه ، فكل من عرف أوضاع لغة من اللغات عربية كانت أو فارسية وعرف

(١) المصدر نفسه ص ٣٥ ، ٣٦ .

المغزى من كل لفظة ثم ساعده اللسان على النطق بها وعلى تأدية أجراسها وحروفها فهو بين فى تلك اللغة كامل الأداة بالغ من البيان المبلغ الذى لامزيد عليه منته إلى الغاية التى لامذهب بعدها. يسمع الفصاحة والبلاغة والبراعة فلا يعرف لها معنى سوى الإطناب فى القول، وأن يكون المتكلم فى ذلك جهير الصوت جارى اللسان لا تعترضه لكنة ولا تقف به حبسة، وأن يستعمل اللفظ الغريب والكلمة الوحشية. فإن استظهر للأمر وبالغ فى النظار فأن لا يلحن فيرفع فى موضع النصب أو يخطىء فيجىء باللفظة على غير ما هى عليه فى الوضع اللغوى وعلى خلاف ما ثبتت به الرواية عن العرب. وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه فى ذلك إلا من جهة نقصه فى علم اللغة لا يعلم أن ههنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر ولطائف مستقاها العقل وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هدوا إليها ودلوا عليها وكشف لهم عنها ورفعت الحجب بينهم وبينها وأنها السبب فى أن عرضت المزية فى الكلام ووجب أن يفضل بعضه بعضا وأن يبعد الشأو فى ذلك وتمتد الغاية ويعلو المرتقى ويعز المطلب حتى ينتهى الأمر إلى الإعجاز وإلى أن يخرج عن طوق البشر[1].

وقد تأثر هذا الاتجاه فى فهم علم البيان :

أولا : بما ورد فى كتاب البيان والتبيين من تعريف الجاحظ للبيان بالمعنى اللغوى العام إذ قال : إنه اسم جامع لكل شىء كشف قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضى السامع إلى حقيقته[2] وعلة هذا التعريف عنده أن مدار الأمر وغاية القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأى شىء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان فى ذلك الموضع[3].

(١) دلائل الإعجاز ص ٥ ، ٦
(٢) البيان والتبيين ص ٦٨ .
(٣) المصدر نفسه .

وهو يورد أصناف الدلالات التى هى وسائل البيان بهذا المعنى :

فيقول : إنها اللفظ والإشارة والعقد والخط والحال[1] .

وتبعه الرمانى فقال : والبيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة[2]

ثانيا : ربط الجاحظ للبلاغة بالخطابة فى كثير من النصوص فى كتابه «البيان والتبيين» فنرى الجاحظ يتحدث عن المعانى وكيف تجمل إذا أعارها البليغ مخرجا سهلا ونطقا جميلا . وحين يورد أسماء الخطباء وصفاتهم وأنباءهم يذكر فى أثناء ذلك أن سهل بن هرون كان شديد الإطناب فى وصف المأمون بالبلاغة ومقومات البراعة فيها من الجهارة والحلاوة والفخامة وجودة اللهجة والطلاوة ، ويذكر أن أهل البلاغة لامناص لهم من الاستعانة بالإشارة باليد[3] .

وقد تأثر الجاحظ فى ربطه للبلاغة بالخطابة بالثقافات الأجنبية التى عرفت فى عصره . وقد ارتبطت البلاغة بالخطابة عند أهل الهند . يقول الجاحظ : قال معمر أبو الأشعث : قلت لبهلة الهندى : ما البلاغة عند أهل الهند ؟ قال بهلة : عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك ، ولم أعالج هذه الصناعة . قال أبو الأشعث: فلقيت بتلك الصحيفة التراجمة، فإذا فيها :«أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ساكن الجوارح قليل اللحظ متخير اللفظ لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة[4] . . . » . ويقول الجاحظ : قيل للهندى . ما البلاغة ؟ قال : وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة وحسن الإشارة[5]. وارتبطت البلاغة بالخطابة عند السوفسطائيين من الإغريق .

(١) المصدر نفسه ص ٦٩ .
(٢) النكت فى إعجاز القرآن ص ٩٨ .
(٣) البيان والتبيين حـ ١ ص ٧٧، البلاغة العربية ص ٩٥ .
(٤) البيان والتبين حـ ١ ص ٧٩
(٥) المصدر نفسه ص ٧٥

فقد اعتمد هؤلاء على الخطابة والمقدرة الكلامية أكثر من اعتمادهم على العقل والبرهنة والدليل[١] .

وربما كان الجاحظ في ربطه للبلاغة بالخطابة قد تأثر بأرسطو فيما ذكره في كتاب الحيوان خاصا بصحة النطق وسلامته[٢] ، وفيما ذكره في كتاب الخطابة خاصا بهيئات المتكلمين[٣] . والظاهر أن الجاحظ ـ كما يقول الدكتور إبراهيم سلامة ـ قد عرف كتاب الخطابة كل المعرفة بعد الترجمة أو بعض المعرفة قبل أن تتناوله الترجمة، ولكن قوته في الجدل وسعة معلوماته أضاعتا في ثنايا كتابه « البيان والتبيين » ما يمكن أن يؤخذ عليه مما يكون قد عرفه عن الخطابة في القديم . على أننا لسنا في حاجة إلى كد الذهن في الاستنتاج مادام الجاحظ يعترف بصراحة أنه يعرف أرسطو ويعرف أيضا كتابه « الحيوان » الذي نقل عنه ما يفيده في الخطابة ويفيده في صحة النطق وسلامته[٤] .

ثالثا : بما اتجه إليه ثعلب في كتابه « قواعد الشعر » من تقسيم الشعر إلى أمر ونهي وخبر واستخبار[٥] .

وذلك التقسيم متأثر بتقسيم فروتا غوراس اليوناني لضروب القول . أعني الأحوال التي يمكن أن تصاغ عليها العبارة باختلاف أحوال الشخص وهذه الضروب عنده هي : الرجاء والاستفهام والجواب والأمر[٦] .

وكان العلماء العرب يعرفون أن هذا التقسيم ينزع نزعة أجنبية ويدل على ذلك أن ابن قتيبة يذكر مثل هذا التقسيم في معرض تهكمه بالمنصرف عن العلوم

(١) الخطب والمواعظ ص ٩
(٢) بلاغة أرسطو ص ٢٦
(٣) من الوجهة النفسية ص ١١٢
(٤) بلاغة أرسطو ص ٧٦
(٥) قواعد الشعر ص ١
(٦) فن الشعر لأرسطو ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٤ هامش ٣

الإسلامية والعربية، المتشدق بالثقافة الأجنبية التي لا طائل تحتها كما يزعم ابن قتيبة . فيما يتشدق به قوله : « . . والكلام أربعة أمر وخبر واستخبار ورغبة[١] »

رابعا . بما اتجه إليه اللغويون والرواة من العناية بالغريب والميل إليه . يقول الجاحظ : طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه[٢] . . . وقوله : ولم أر غاية رواة الشعر إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج[٣] .

خامسا : بربط النحويين واللغويين الفصاحة بتجنب اللحن ووضع الألفاظ في أو ضاعها اللغوية .

الزهد في النحو وفي الشعر :

وقد زاد عبد القاهر روعا وهلعا أن وجد ذلك الاتجاه إلى المعنى اللغوي للبيان ينحدر بعد ذلك إلى الزهد في النحو وفي الشعر ، فتزداد الطين بلة وتزيد الحال سوءا .

وكان النحو العربي قد تضخم وتشعبت مسائله وتفرعت قواعده ونزع إلى الآلية والتمرينات غير العملية[٤] . وتأثر هذا النحو بالمنطق اليوناني تأثرا شديدا بعد احتكاك الثقافة اليونانية بالثقافة العربية وامتزاجها بها بالقرجمة من ناحية وبالاختلاط والنقاش بين المسلمين وبين حملة الثقافة اليونانية من المسيحيين من ناحية أخرى[٥] .

وكان المنطق اليوناني قد فرض نفسه على اللغة اليونانية ، واستطاع أرسطو

(١) أدب الكاتب على هامش المثل السائر ص ٣ ، ٤
(٢) العمدة جـ ٢ ص ١٠٥
(٣) البلاغة العربية ص ٣٦
(٤) الرد على النحاة ص ١٣
(٥) مناهج البحث في اللغة ص ١٦ ، ١٧

أن يقرب بين منطقه وبين اللغة اليونانية إن لم يكن قد جعلهما منطبقين تمام الانطباق متآلفين تمام التآلف[١] . واعتبر كتاب اللغة من الإغريق الجملة حكما منطقيا واعتبروا طرفى الإسناد النحوى بنفس الطريقة التى اعتبروا بها الموضوع والمحمول فى المنطق[٢] .

وأعجب المفكرون فى الأمم الأخرى بمنطق أرسطو وحاولوا صب لغاتهم فى تلك القوالب[٣] وانتقلت عدوى التفكير الأرسطاليسى الذى يخلط بين الدراسات اللغوية والدراسات المنطقية إلى اللغة العربية ودراساتها ،فتأثر النحو العربى بعلل للمنطق وأقيسته وأدخلها فى بحوثه ودراساته[٤] .

هذه الحال التى صار إليها النحو كانت من دواعى نفور جمهرة الناس منه وزهدهم فيه .

والزهد فى النحو كان غالبا على المحدثين والفقهاء — وعلى الظاهرية منهم بوجه خاص — فقد ضاق هؤلاء بجنوح النحو أخيرا إلى كثرة العلل والأقيسة وإلى تشعب المسائل والأصول والفروع وإلى اصطناع التمرينات غير العملية كمسائل التصريف التى يضعها النحويون للرياضة ولضرب من تمكين المقاييس فى النفوس كقولهم : كيف تبنى من كذا وكذا وكقولهم ماوزن كذا ؟ وتتبعهم فى ذلك الألفاظ الوحشية كقولهم : ما وزن عزويت وما وزن أذونان ؟ وكقولهم فى باب ما ينصرف : لو سميت رجلا بكذا كيف يكون الحكم ، وأشباه ذلك مما لا يجدى إلا كدا لفكر وإضاعة الوقت[٥] .

ولقد كان زهد الظاهرية فى النحو بعد أن تعقد صدى لزهدهم فى الفقه

(١) من أسرار اللغة ص ٦٣
(٢) مناهج البحث فى اللغة ص ١٤
(٣) من أسرار اللغة ص ٦٣
(٤) مناهج البحث فى اللغة ص ١٧
(٥) دلائل الاعجاز ص ٢٤

بعد أن تعقد كذلك[١] . وقد أجاز المذهب الظاهرى لكل فاهم للعربية أن يتكلم فى الدين بظاهر القرآن والسنة حتى لقد جرأ العامة على مالا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة ، وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه ، واعتد ناس بآرائهم التى انتحلوها وتمسكوا بظواهر النصوص ، فكانوا كالخوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ من غير تأمل أو تفكير[٢] .

وعظم شأن هذا المذهب فى المشرق فى القرن الرابع الهجرى . . . ثم زحزحه المذهب الحنبلى عن مكانته فى القرن الخامس الهجرى[٣] ، ولكنه لم ينقرض إلا بعد المائة الخامسة .

ومهما يكن من شىء فقد كانت ظاهرية أتباع هذا المذهب ، فى النحو متلائمة مع ظاهريتهم فى الفقه . ولقد كان كتاب الرد على النحاة لابن مضاء القرطبى فى الأندلس صدى للمذهب الظاهرى الأندلسى ، وقد استهدف ابن مضاء من تأليف هذا الكتاب أن يرد بعض أصول النحو وأن يخلصه من كثرة الفروع وكثرة التأويل مستندا فى ذلك بسنة أميره يعقوب من أمراء الموحدين، إذ كان يعجب مثله على ما يظهر بمذهب الظاهرية كما يقول الدكتور شوقى ضيف[٤] . ومهما يكن من شىء فإن هؤلاء المحدثين على مر الأيام لم يعودوا يبالون باللحن والجهل بالنحو . يقول ابن فارس : وقد كان الناس قديما يتجنبون اللحن فيما يكتبونه ويقرءونه

(١) وقد كان هناك تفاعل بين النحويين والفقهاء واختلطت أبحاث هؤلاء بأبحاث هؤلاء قال أبو بكر بن شقير : حدثنى أبو جعفر الطبرى قال : سمعت الجرمى يقول : أنا منذ ثلاثين أفتى الناس فى الفقه من كتاب سيبويه : قال فحدثت به محمد بن يزيد على وجه التعجب والإنكار فقال : أنا سمعت الجرمى يقول هذا وأومأ إلى أذنيه — أبو على الفارسى ص ٢٤ .
(٢) ابن حزم ص ٢٦٦
(٣) المصدر نفسه ص ٢٦٧
(٤) الرد على النحاة ص ٩

فأما الآن فقد تجوزوا حتى رأينا المحدث يحدث فيلحن والفقيه يؤلف فيلحن فإذا نبها قالا : ما ندرى ما الإعراب وإنما نحن محدثون وفقهاء . فهما يسران بما يساء به اللبيب[١] .

والزهد فى الشعر اتجاه قديم كان منذ صدر الإسلام بين بعض المسلمين للفرطين فى التحرج من شبهات الحرام ، وقد دفعهم إلى ذلك الأخذ بظواهر النصوص من مثل قوله تعالى : « والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون مالا يفعلون » ومن مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « لأن يمتلىء فم أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعرا » .

وقد رأينا لبيدا وهو من أصحاب المعلقات يهجر الشعر بعد أن أسلم . ومن المسلمين من سأل ابن عباس : هل الشعر من رفث القول فسخر به[٢] . وقيل لسعيد ابن المسيب فى العصر الأموى : إن قوما بالعراق يكرهون الشعر : فقال نسكوا نسكا أعجميا[٣] . وروى روح بن عبادة فى العصر العباسى قال : كنا عند شعبة فضجر من الحديث فرمى بطرفه سعيد بن أوس فى أخريات الناس فقال ياأبازيد :

استعجمت دارمى ما تكلمنا والدار لو كلمتنا ذات أخبار

إلى أبا زيد . فجاءه فجعلا يتناشدان الأشعار فقال بعض أصحاب الحديث . يا أبا بسطام . تقطع إليك ظهور الإبل لنسمع منك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فتدعنا وتقبل على الأشعار . قال فرأيت شعبة قد غضب غضبا شديدا ثم قال : ياهؤلاء أنا أعلم بالأصلح . أنا والله الذى لا إله إلا هو فى هذا أسلم منى فى ذاك[٤] .

(١) النثر الفنى جـ ١ ص ٣٠
(٢) العمدة جـ ١ ص ٣٠
(٣) المصدر نفسه ص ٢٩
(٤) إنباه الرواة جـ ٢ ص ٣٢، ٣٣

وقد عمل على تقوية هذا الاتجاه فى العصر العباسى عاملان .

أولهما : تلك المنافسة وهذه الخصومة التى بدأت بين الكتاب وأنصار الكتابة وبين الشعراء وأنصار الشعر منذ القرن الثانى للهجرة ، حيث أخذ النثر الفنى يقوى ويشتد ويستكمل خصائصه الفنية[١] ، وكان من الأسلحة التى حارب بها الكتاب وأنصارهم الشعراء وأشياعهم — سلاح الدين . يقول ابن رشيق : « ولعل بعض الكتاب المناصرين للنثر الطاعنين على الشعر يحتج بأن القرآن كلام الله تعالى منثور وأن النبى صلى الله عليه وسلم غير شاعر لقول الله تعالى : « وما علمناه الشعر وما ينبغى له » ، ويرى أنه قد أبلغ فى الحجة وبلغ فى الحاجة . والذى عليه فى ذلك أكثر مما له ، لأن الله تعالى إنما بعث رسوله أميا غير شاعر إلى قوم يعلمون منه حقيقة ذلك حين استوت الفصاحة واشتهرت البلاغة آية للنبوة وحجة على الخلق وإعجازا للمتعاطين وجعله منثورا ليكون أظهر برهانا لفضله على الشعر الذى من عادة صاحبه أن يكون قادرا على ما يحبه من الكلام ، وتحدى جميع الناس من شاعر وغيره بعمل ذلك فأعجزهم ذلك ، كما قال الله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فكما أن القرآن أعجز الشعراء وليس بشعر ، كذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة والمترسلين وليس بترسل ، وإعجازه الشعراء أشد برهانا . ألا ترى كيف نسبوا النبى صلى الله عليه وسلم إلى الشعر لما غلبوا وتبين عجزهم ؟ فقالوا هو شاعر لما فى قلوبهم من هيبة الشعر وفخامته ، وأنه يقع منه مالا يلحق والمنثور ليس كذلك ، فمن هنا قال الله تعالى « وما علمناه الشعر وما ينبغى له » أى لتقوم عليكم الحجة ويصح قبلكم الدليل . . . . . ولو أن كون النبى صلى الله عليه وسلم غير شاعر فض من الشعر لكانت أميته فضا من الكتابة ، وهذا

(١) من حديث الشعر والنثر ص ٢٥

أظهر من أن يخفى على أحد[١] .

والعامل الثانى : ذلك الجمود الفكرى الذى كان يسيطر فى أوساط المتزمتين من المحدثين، وقد استفحل أمر هؤلاء فى القرنين الرابع والخامس .

وكان الزهد فى الشعر هو الغالب على المحدثين من الحنابلة بوجه خاص إذ كان هؤلاء يتشددون كل التشدد فى التحليل والتحريم أخذا بظاهر النصوص مما قد يدل أحيانا على ضيق الأفق وانحراف الفهم ، وكان من مظاهر ذلك زهدهم فى الشعر وكأنهم ينظرون إليه نظرتهم إلى الشىء الحرام ناظرين إلى ما ورد من النصوص التى قد يدل ظاهرها على مجافاة الإقبال على الشعر للدين .

ومهما يكن من شىء فقد زاد هلع عبد القاهر إذ وجد أن الزهد فى النحو وفى الشعر يضرب بين هؤلاء الزاهدين وبين خواص علم البيان ولطائفه حجابا يحول بينهم وبين العلم بها ويقيم بينهم وبينها سدا يمنعهم من الوصول إليها إذ الشعر معدن هذه الدقائق والخواص واللطائف وعليه المعول فيها[٢] وعلم الإعراب هو الناسب الذى ينميها إلى أصولها ويبين فاضلها من مفضولها[٣] وقد بين عبد القاهر فحولة الخطأ الذى وقع فيه هؤلاء بزهدهم فى النحو وفى الشعر وفند حججهم التى احتجوا بها فى موقفهم هذا[٤] .

وجملة القول إن عبد القاهر قد عاش فى بيئة طغت عليها فى زمانه نزعة المحدثين من الظاهرية والحنابلة الذين تأخر بهم الزمن عن إمامهم العظيم أحمد فنحا بهم تأخر الزمن نحو الجمود وضعف الفهم والتعصب الممقوت، وكانت هذه النزعة تضمر البغضاء والمداوة لأهل النظر وأرباب التفكير العقلى الذين يجنحون

(١) العمدة جـ ١ ص ٢٠ ، ٢١ .
(٢) دلائل الإعجاز ص ٦ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) ارجع إلى المصدر نفسه ص ٦ وما بعدها .

إلى التأويل وعدم التقيد بظواهر النصوص ويميلون إلى التعمق الفلسفى والتفكير المنطقى، وكان ذلك يتمثل فى الأشعرية ـ ومنهم عبد القاهر ـ أولئك الذين خلفوا المعتزلة فى الاتجاه الفكرى الدينى ، وإن لم يتطرفوا مثلهم فى الاتجاهات العقلية والنظر الفلسفى، بل توسطوا بين اتجاه المعتزلة واتجاه الفقهاء والمحدثين من أهل السنة .

وقد فزع عبد القاهر إذ رأى هؤلاء يفهمون علم البيان فهما بعيدا عن الصواب ويحصرونه فى دائرة علم اللغة بين أسوار الوضع والاصطلاح ، ثم لا يكفيهم ذلك حتى يجنحوا إلى الزهد فى النحو وفى الشعر فيكمل انسداد الباب بينهم وبين علم البيان .

وهكذا رأى عبد القاهر أن علم البيان قد لقى من الضيم ما لم يلقه علم آخر . ولقد زاده ضيما أن العلماء السابقين ممن كانوا يفهمونه الفهم الصحيح عمدوا فى كلامهم إلى الرمز والإيماء ولم يوضحوا ولم يفصلوا مما زاد اللبس فيه على المتأخرين الجامدين الذين يقفون عند ظواهر العبارات ولا يتعمقون إلى بواطنها ، ويرضون لأنفسهم موقف التقليد والترديد على غير هدى وعلى غير بصيرة . يقول عبد القاهر : « واعلم أنك لا ترى فى الدنيا علما قد جرى الأمر فيه بديئا وأخيرا على ما جرى عليه فى علم الفصاحة والبيان . أما البدىء فهو أنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة والتصريح أغلب من التلويح . والأمر فى علم الفصاحة بالضد من هذا . فإنك إذا قرأت ماقاله العلماء فيه وجدت جله أو كله رمزا ووحيا وكناية وتعريضا وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر . ومن يرجع من طبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض ويصل بها إلى الخفى حتى كان بسلا حراما أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لانقاب لها وبادية الصفحة لا حجاب دونها وحتى كأن الإفصاح بها حرام وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض غير سائغ .

وأما الأخير فهو أنا لم نر العقلاء قد رضوا من أنفسهم فى شىء من العلوم أن يحفظوا كلام الأولين ويتدارسوه ويكلم به بعضهم بعضا من غير أن يعرفوا له معنى ويقفوا منه على غرض صحيح ويكون عندهم إن يسألوا عنه بيان وتفسير — إلا علم الفصاحة فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا أو يستطيعوا إن يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيرا يصح[1] ».

تلك هى حال علم البيان كما رآها عبد القاهر .

وإذا كان علم البيان هو الوسيلة عنده إلى إدراك الإعجاز فى القرآن الكريم فما أضل بنى عصره من المقلدين الجامدين فى إدراك هذا الإعجاز وما أعماهم عن الطريق المستقيم فى فهم دلائله وأسراره !

ولقد طلع عبد القاهر على الناس فى زمانه بنظريته فى النظم محاولا تخليص علم البيان — الذى هو الوسيلة إلى إدراك الإعجاز فى القرآن الكريم — مما رآه قد لحقه من الضيم وما أصابه من الانحراف فى الفهم ، ومحاولا مقاومة ذلك التيار اللفظى الذى رآه خطرا على فهم قضية هذا الإعجاز .

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٥٠ .

الفصل الثانى

نظرية عبد القاهر فى النظم

١

معرفاها

(١) كان عبد القاهر أشعرياً ونحن نعرف أن أبا الحسن الأشعرى قال: إن الكلام نوعان نفسى ولفظى ، والكلام النفسى بالنسبة إلى الله هو القديم .

ومن أجل ذلك فقد استهدف عبد القاهر من نظريته فى النظم بيان أن جوهر الكلام هو ذلك الكلام النفسى وأما الكلام اللفظى فهو ظل لهذا الكلام النفسى .

(٢) القرآن هو المعجزة التى أيدبها الله محمدا عليه السلام وقد جعل الله سبحانه معجزة كل نبى فيما كان أغلب على الذين بعث فيهم وفيما كانوا يتباهون به وكانت عوامهم تعظم به خواصهم فلما كان السحر هو الغالب على قوم فرعون ولم يكن قد استحكم فى زمان استحكامه فى زمانه جعل تعالى معجزة موسى عليه السلام — فى إبطاله وتوهينه .

ولما كان الغالب على زمان عيسى عليه السلام الطب جعل الله تعالى معجزته فى إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى .

ولما كان الغالب على زمان محمد عليه السلام فى قومه العرب البلاغة والبيان كانت معجزته هى القرآن[1] .

ومن شرط المعجزة أن تكون أمراً خارقاً للعادة فمن الواجب أن يكون

(١) دلائل الإعجاز ٣٦٥

هذان الهدفان هما اللذان انتهيا به إلى قصر حقيقة الكلام وفصاحته وبلاغته على النظم بالمفهوم الذى حدده ، وهما اللذان رسما حدود نظريته فى النظم وكيفما أسسها ومعالمها . وفى هذا النظم وجد عبد القاهر الأمن والطمأنينة لعقيدته وعقله وحاول بكل مايستطيع من بيان ومنطق أن يقنع من خالفوه بما رآه إذ رأى فى الخروج عنه الزيغ والضلال. وسنتابع فيما يلى خطوات عبد القاهر فى شرح نظريته فى النظم، لنرى كيف كانت هذه النظرية متلاقية مع هدفيه اللذين وضعهما نصب عينيه .

٢

أسس النظرية ومعالمها

وكان عبد القاهر نحويا كما سبق أن ذكرنا وكان الارتباط الأساسى للنحو باللغة القائمة على الألفاظ ـ مدعاة إلى اتهام النحو باللفظية وإلى غفلة أرباب هذه التهمة عن قيمة النحو فى أداء المعانى ومساعدة اللغة على الإفصاح عنها . وقد برزت هذه التهمة على ألسنة المتعصبين للمنطق اليونانى لزارين على لغة العرب التى كان النحو العربى عنوانها وجوهرها ولقد كان ذلك مثار مناقشات بين النحويين والمناطقة فى العصر العباسى فى القرن الرابع بوجه خاص ، بعد أن تم تقابل الثقافات العربية والأجنبية ، واستحدث لون من التعصب الثقافى إلى جانب ألوان العصبيات الجنسية والدينية التى كانت تصطرع فى المجتمع العباسى المتراحى الأطراف.

ولقد كانت هذه المناقشات مجالا طيباً لحصر الأذهان فى تعرف ماهية كل من النحو والمنطق واستبانة رصلة كل منهما وما بينهما من العلاقات والمناسبات .

ومن تلك المناقشات هذه المناقشة التى نقلها إلينا أبو حيان التوحيدى والتى

جرت بين أبى سعيد السيرافى النحوى وبين أبى بشر متى بن يونس المنطقى فى حضرة الوزير بن الفرات[١] .

وقد استبان من هذه المناقشة أن أبا سعيد السيرافى يقرر أن مهمة النحو لا تقتصر على صحة التركيب من الناحية الإعرابية ، وأن النحو من شأنه مراعاة المعانى قبل مراعاة الألفاظ[٢] ، وابن جنى يدعو النحويين إلى مراعاة الأولوية المعنى على الإعراب فيقول : « فإن أمكنك تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه . وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تركت تفسير المعنى على ما هو عليه وصححت طريق الإعراب[٣] » .

ولقد حاول السيرافى أن يسوى بين النحو والمنطق فهو يقول : النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية ، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة[٤] .

لكن الحقيقة التى لا يستطاع إنكارها أن صلة النحو باللغة أقوى من صلة المنطق بها. فأبو سليمان المنطقى يقول : « النحو تحقيق المعنى واللفظ ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل ». وإذا كان السيرافى قد عد النحو منطقاً فهو يعده منطقاً خاصاً باللغة ولكل لغة حدودها الخاصة ورسومها المعينة، ولا تطابق لغة من اللغات ـ كما يقول السيرافى ـ لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها فى أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها . . . .[٥] » . فنحو اللغة هو منحاها واتجاهها ورسومها وأوضاعها فى التعبير . يقول صاحب اللسان فى نحو العربية : « هو انتحاء سمت كلام العرب فى تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكبير

(١) ارجع إلى المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٦٨ وما بعدها .
(٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ص ٣٥٨ .
(٣) المصدر نفسه والخصائص لابن جنى ص ٢٩٢ .
(٤) المقابسات ص ٧٥ .
(٥) المصدر نفسه .

والإضافة والنسب وغير ذلك ، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها فى الفصاحة ، فينطق بها وإن لم يكن منهم ، أو إن شذ بعضهم عنها ردّ به إليها . وهو فى الأصل مصدر شائع أى نحوت نحوا ، كقولك : قصدت قصدا ، ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم ...[1] » .

أما المنطق ـ وهو علم قوانين الفكر[2] ـ فإن صلته باللغة ليست بهذه الدرجة من القوة والاتصال ، وإنما هى صلة عرضية جاءت عرضاً واتفاقا ، فلو أن أرسطو وسواه من المناطقة قد اتخذوا لهذا العلم رموزاً رياضية وهندسية لأغنت عن اللغة وأساليبها ، ولكن الذى حدث ـ كما يقول الدكتور إبراهيم أنيس ـ هو أنهم صاغوا قضايا المنطق ومسائله على نهج لغوى شبيه بكلام الناس اعتقاداً منهم أن أساليب اللغة ليست إلا وسيلة للتعبير عما يدور فى الأذهان ، ومثل الفكر الإنسانى قبل النطق بمضمونه مثل الصورة الشمسية قبل تحميضها ، فإذا عولجت بقدر خاص من الأحماض اتضحت معالمها وتكشفت خطوطها وملامحها ، وهكذا شأن التعابير اللفظية مع العمليات الذهنية لا يكاد يعدو مهمة التوضيح وإبراز المعالم والملامح للأذن الإنسانية[3] .

ومهما يكن من شىء فقد انتفع عبد القاهر فى نظريته فى النظم أيما انتفاع بما تراءى له من صلة المنطق باللغة من ناحية ، ومن صلة النحو بالمنطق من حيث إنه بمثابة منطق خاص باللغة من ناحية أخرى . واستغل عبد القاهر ذلك إلى أقصى حد فى بيان وضع اللفظ وقيمته بالنسبة إلى المعنى ليخرج من حسبة الكلام .

(١) وإذا كانت وحدات اللغة هى الألفاظ المفردة ، فمن هنا نستطيع

(١) لسان العرب جـ ٢٠ مادة « نحا » ص ١٨١ .
(٢) علم المنطق ـ أحمد عبده خير الدين ـ ص ١١ .
(٣) من أسرار اللغة ص ٦٢ ، ٦٣ .

أن نضع أيدينا على طرف نظريته فى النظم ، وأن نجذب ذلك الطرف من خلال الخلط وفوضى التأليف القديم .

ويرى عبد القاهر أن هذه الألفاظ ليست إلا رموزاً للمعانى المفردة التى تدل عليها هذه الرموز ، والإنسان يعرف مدلول اللفظ المفرد أولا ، ثم يعرف هذا اللفظ الذى يدل عليه ثانيا . فالألفاظ سمات لمعانيها ، ولا يتصور أن تسبق الألفاظ معانيها ، وأن تكون أسامى الأشياء قد وضعت قبل أن تعرف معانيها . فذلك ضرب من المحال[1] .

(١) والألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها

فنحن إن زعمنا أن الألفاظ التى هى أوضاع اللغة إنما وضعت لتعرف معانيها فى أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل فى استحالته ، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التى وضعوها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا : رجل وفرس ودار ـ لما كان يكون لنا علم بمعانيها ، وحتى لو لم يكونوا قالوا افعل ويفعل لما كنا نعرف الخبر فى نفسه ومن أصله ، ولو لم يكونوا قد قالوا افعل لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا نجده فى أنفسنا ، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجهل معانيها ، فلا نعقل نفيا ولا نهيا ولا استفهاما ولا استثناء . كيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم ؟ . فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم . ولأن المواضعة كالإشارة ، فكما أنك إذا قلت خذ ذاك لم تكن هذه الإشارة لتعرف السامع المشار إليه فى نفسه ، ولكن ليعلم أنه المقصود من بين سائر الأشياء التى تراها وتبصرها ، فكذلك حكم اللفظ مع ما وضع له . ومن هذا الذى يشك أنا لم نعرف الرجل والفرس والضرب والقتل إلا من أساميها ؟ لو كان لذلك مساغ فى العقل لكان ينبغى إذا قيل : زيد ـ أن تعرف المسمى بهذا الاسم

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٢٠ .

من غير أن تكون قد شاهدته أو ذكر لك بصفته[1] .

ويبدو من هذا الكلام أن عبد القاهر يرى أن العلاقة بين الألفاظ ومدلولاتها علاقة اعتباطية لا طبيعية ذاتية .

(٣) وإذا كانت ألفاظ اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها فمعنى ذلك أن الفكر لا يتعلق بمعانى الألفاظ فى أنفسها . فما علاقة الفكر باللغة إذن ؟

إن الفكر يتعلق بما بين معانى الكلم من العلاقات ، وليست هذه العلاقات إلا معانى النحو ، فلا يقوم فى وهم ، ولا يصح أن يتفكر متفكر فى معنى فعل من غير أن يريد إعماله فى اسم ، ولا أن يتفكر فى معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا له أو مفعولا أو يريد منه حكما سوى ذلك من الأحكام مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرا أو صفة أو حالا أو ما شاكل ذلك .

وإن أردت ذلك عيانا فاعمد إلى أى كلام شئت وأزل أجزاءه عن مواضعها وضعها وضعا يمتنع معه دخول شىء من معانى النحو فيها ، فقل فى :

قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل . . . . .

من نبك قفا حبيب ذكرى منزل . . . . .

ثم انظر هل يتعلق منك فكر بمعنى كلمة منها ؟ . . . .

وخذ بيت بشار بن برد :

كأن مثار النقع فوق رءوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وانظر هل يتصور أن يكون بشار قد أخطر معانى هذه الكلم بباله أفرادا عارية من معانى النحو التى نراها فيها وأن يكون قد وقع « كأن » فى نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شىء ، وأن يكون فكر فى مثار

(١) المصدر نفسه ص ٤١٥ ، ٤١٦ .

النقع من غير أن يكون أراد إضافة الأول إلى الثانى ، وفكر فى فوق رءوسنا من غير أن يكون قد أراد أن يضيف فوق إلى الرءوس ، وفى الأسياف من دون أن يكون أراد عطفها بالواو على مثار ، وفى الواو من دون أن يكون أراد العطف بها ، وأن يكون كذلك فكر فى الليل من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرا لكأن ، وفى تهاوى كواكبه من دون أن يكون أراد أن يجعل تهاوى فعلا للكواكب ، ثم يجعل الجملة صفة لليل ليتم الذى أراد من التشبيه ؟ أم لم تخطر هذه الأشياء بباله إلا مرادا فيها هذه الأحكام والمعانى التى نراها فيها ؟

وليت شعرى كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى ؟ ومعنى القصد إلى معانى الكلم أن تعلم السامع شيئا لا يعلمه ، ومعلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معانى الكلم المفردة التى تكلمه بها ، فلا تقول : خرج زيد ، لتعلمه معنى خرج فى اللغة ومعنى زيد . كيف ؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف . ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم ولا الاسم وحده من دون اسم آخر

أو فعل — كلاما . وكنت لو قلت (خرج) ولم تأت باسم ولا قدرت فيه ضمير الشىء ، أو قلت زيد ولم تأت بفعل ولا اسم آخر ولم تضمره فى نفسك كان ذلك وصوتا تصوته سواء[1] .

إن معانى النحو إذن هى التى يتعلق بها الفكر . وهى تمثل العلاقات بين معانى الكلم فى النفس ، وإليها يستند ترتيب هذه المعانى فى النفس .

فإذا أردت أن تقول : زيد ضرب عمراً يوم الجمعة تأديباً له — فمعنى ذلك أنك

(١) المصدر نفسه ٣١٤ — ٣١٦ .

قصدت إلى ضرب فجعلته خبرا عن زيد ، وجعلت الضرب الذى أخبرت بوقوعه منه واقعا على عمرو ، وجعلت يوم الجمعة زمانه الذى وقع فيه وجعلت التأديب غرضه الذى فعل الضرب من أجله[1] .

وهذه العلاقات كلها هى من معانى النحو ، رتبت معانى الكلم على أساسها فى النفس ورتبت الكلم على نسق معانيها — فى الخارج . ومن هنا كانت الألفاظ فى الخارج باعتبارها دالة على معانيها — تربطها العلاقات التى هى معانى النحو . ولا يتصور أن يكون للفظة تعلق بلفظة أخرى من غير أن يعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك ، ويراعى هناك أمر يصل إحداهما بالأخرى كمراعاة كون «نبك» جوابا للأمر فى قوله : « قفا نبك » . وكأن تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبرا عن الآخر ، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثانى صفة للأول أو تأكيدا له أو بدلا منه ، أو تجىء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون التالى صفة أو حالا أو تمييزا أو تتوخى فى كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفيا أو استفهاما أو تمنيا فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك ، أو تريد فى فعلين أن تجعل أحدهما شرطا فى الآخر فتجىء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى أو بعد اسم من الأسماء التى ضمنت معنى ذلك الحرف ، وعلى هذا القياس[2] . ذلك هو معنى النظم ، فلا نظم فى الكلم ولا ترتيب إلا بأن يصنع بها هذا الصنيع ونحوه[3] .

وقد لخص عبد القاهر علاقات الكلم الجارية على قانون علم النحو والتى بها يكون النظم ، فقال : الكلم اسم وفعل وحرف ، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة ، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام : تعلق اسم باسم ، وفعل بفعل ، وتعلق حرف بهما

(١) المصدر نفسه ص ٣١٠ .
(٢) المصدر نفسه ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤٥ .

وفصل عبد القاهر هذه الطرق على غرار ما هو معروف فى علم النحو[1] .

(٤) ويقول عبد القاهر : إنه قد يعترض معترض فيقول : لو كان النظم لا يكون إلا فى معانى النحو لكان البدوى الذى لم يسمع بالنحو قط ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئاً مما يذكرونه — لا يتأتى له كلام ، وإنا لنراه يأتى فى كلامه بنظم لا يحسنه المتقدم فى علم النحو . . .

والجواب على ذلك — كما يقول عبد القاهر — هو أن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات لا بمعرفة العبارات . فإذا عرف البدوى الفرق بين أن يقول : جاءنى زيد راكباً ، وبين قوله جاءنى زيد الراكب لم يضره ألا يعرف أنه إذا قال راكباً كانت عبارة النحو بين فيه أن يقولوا فى راكب إنه حال ، وإذا قال الراكب إنه صفة جارية على زيد ، وإذا عرف فى قوله : زيد منطلق أن زيداً مخبر عنه ومنطلق خبر لم يضره ألا يعلم أنا نسمى زيداً مبتدأ . وإذا عرف فى قولنا : ضربته تأديباً له أن المعنى فى التأديب أنه غرضه من الضرب وأن ضربه ليتأدب — لم يضره ألا يعلم أنا نسمى التأديب مفعولا له .

ولو كان عدم العلم بهذه العبارات يمنعه العلم بما وضعناها له وأردناه بها لكان ينبغى ألا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه وألا يفصل فيما يتكلم به بين نفى وإثبات وبين «ما» إذا كان استفهاماً وبينه إذا كان بمعنى الذى وإذا كان بمعنى المجازاة ، لأنه لم يسمع عباراتنا فى الفرق بين هذه المعانى . أترى أن الأعرابى حين سمع المؤذن يقول : أشهد أن محمداً رسول الله بالنصب فأنكر وقال : صنع ماذا ؟ أنكر عن غير علم أن النصب يخرجه عن أن يكون خبراً ويجعله والأول فى حكم اسم واحد وأنه إذا صار والأول فى حكم واحد احتيج إلى اسم آخر أو فعل حتى يكون كلاماً وحتى يكون قد ذكر ماله فائدة ؟ إن كان لم يعلم ذلك فلماذا قال : صنع ماذا ؟ فطلب ما يجعله خبرا ؟ .

(١) راجع المصدر نفسه ص ٢ وما بعدها .

ويلزم على هذا الاعتراض أن يكون امرؤ القيس حين قال : قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل — قاله وهو لا يعلم ما نعنيه بقولنا : أن قفا أمر ، ونبك جواب الأمر ، وذكر مضاف إلى حبيب ، ومنزل معطوف على الحبيب ، وأن تكون هذه الألفاظ رتبت له من غير قصد منه إلى هذه المعانى ، وذلك يوجب أن يكون قال « نبك » بالجزم من غير أن يكون عرف معنى يوجب الجزم وأتى به مؤخراً عن « قفا » من غير أن عرف لتأخيره موجباسوى طلب الوزن. وذلك غير معقول بالضرورة[1].

فالعرب القدماء كانوا يعرفون النحو معرفة عملية أو فنية — كما يقول الدكتور حسن عون — وإن كانوا لا يعرفونه معرفة علمية فهذه الطرق الخاصة بالأداء فى اللغة العربية قد التزمت باطراد فى تراكيبها وأساليبها ومرنت عليها ألسنة العرب وتمكنت من طباعهم قبل أن توضع لها القواعد النحوية المجردة وضعاً علمياً وتدرس دراسة مستقلة لتعرف وتحتذى[2].

(٥) وإذا كان النظم درجات يمكن أن ترد إلى درجتين أساسيتين : الأولى لا تكاد تتعدى مرحلة الصحة والصواب والأخرى تتعدى هذه المرحلة إلى مناط الفضيلة والمزية — فليس النظم على كلتا الدرجتين كما يقول عبد القاهر إلا إن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل منها بشىء . وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه ، فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك : زيد منطلق وزيد ينطلق و ينطلق زيد ومنطلق زيد وزيد المنطلق والمنطلق زيد وزيد هو المنطلق وزيد هو منطلق

(١) راجع المصدر نفسه ص ٣٢٠/٣٢٢ .
(٢) اللغة والنحو ص ٧٨ .

وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك : إن تخرج أخرج و إن خرجت خرجت وإن تخرج فأنا خارج وأنا خارج إن خرجت وأنا إن خرجت خارج. وفى الحال إلى الوجوه التى تراها فى قولك : جاء زيد مسرعا وجاءنى يسرع وجاءنى وهو مسرع أو وهو يسرع وجاءنى قد أسرع وجاءنى وقد أسرع — فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجىء به حيث ينبغى له . وينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى ، ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية فى ذلك المعنى ، فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه نحو أن يجىء بما فى نفى الحال ، و بلا إذا أراد نفى الاستقبال ، و بإن فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون وبإذا فيما علم أنه كائن . وينظر فى الجمل التى تسرد ، فيعرف موضع الفصل فيها من مواضع الوصل ، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء وموضع الفاء من موضع ثم وموضع أو من موضع أم وموضع لكن من موضع بل ، و يتصرف فى التعريف والتنكير والتقديم والتأخير فى الكلام كله وفى الحذف والتكرار والإضمار والإظهار ، فيضع كلا من ذلك مكانه و يستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له .

هذا هو السبيل فليست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم و يدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معانى النحو قد أصيب به موضعه ووضع فى حقه ، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه ، واستعمل فى غير ما ينبغى له. فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظمه أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه إلا وكان مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل — إلى معانى النحو وأحكامه ، وإلا وجدت ذلك الوصف يدخل فى أصل من أصول النحو و يتصل بباب من أبوابه[1]

(١) المصدر نفسه ٦٤ ، ٦٥ .

ومن أمثلة فساد النظم قول الفرزدق :

وما مثله فى الناس إلا مملكا أبو أمه حى أبوه يقاربه

وقول المتنبى :

ولذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عمل السيوف عوامل

وقوله :

الطيب أنت إذا أصابك طيبه والماء أنت إذا اغتسلت الغاسل

وقوله :

وفاؤكما كالربع أشجاه طاسمه بأن تسعدا والدمع أشفاه ساجمه

وقول أبى تمام :

ثانيه فى كبد السماء ولم يكن كاثنين ثان إذ هما فى الغار

وقوله :

يدى لمن شاء رهن لم يذق جرعا من راحتيك درى ما الصاب والعسل

فهأنت ترى ذلك الفساد قد نجم من أن الشاعر صنع فى تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك ـ ماليس له أن يصنعه ، وما لا يسوغ ولا يصح على أصول علم النحو .

وإذا ثبت أن فساد النظم واختلاله ألا يعمل بقوانين علم النحو ـ ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها .

وكذلك ترجع المزية والفضل فى النظم إلى قوانين علم النحو . اعمد إلى قول البحترى :

بلونا ضرائب من قد نرى فما إن رأينا لفتح ضريبا

هو المرء أبدت له الحادثا ت عزما وشيكا ورأيا صليبا

تنقل فى خلق سؤدد سماحا مرجى وبأسا مهيبا

فكالسيف إن جئته صارخاً وكالبحر إن جئته مستثيبا

فاذا رأيت هذه الأبيات قد راقتك وهزت نفسك ـ فليس السبب فى ذلك إلا أنه قدم وأخر وعرف ونكر وحذف وأضمر وأعاد وكرر ، وتوخى على الجملة وجهاً من الوجوه التى يقتضيها علم النحو فأصاب فى كل ذلك ، ثم لطف موضع صوابه ، وأتى مأتى ما يوجب الفضيلة . أفلا ترى أن أول شىء يروقك من هذه الأبيات هوقوله :هو المرء أبدت له الحادثات ، ثم « تنقل فى خلق سؤدد » بتنكير السؤدد وإضافة الخلق له . ثم قوله « فكالسيف » وعطفه بالفاء مع حذف المبتدأ الأن المعنى لا محالة :فهو كالسيف .ثم تكريره الكاف فى قوله « وكالبحر .. » ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطاً وجوابه فيه . ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرج من الآخر ، وذلك قوله « صارخاً » هناك ومستثيباً هنا . . . . .

وإن أردت أظهر أمراً فى هذ المعنى فانظر إلى قول إبراهيم بن العباس :

فلو إذ نبا دهر وأنكر صاحب وسلط أعداء وغاب نصير

تكون عن الأهواز دارى بنجوة ولكن مقادير جرت وأمور

وانى لأرجو بعد هذا محمدا لأفضل ما يرجى أخ ووزير

فإنك ترى ما ترى من الرونق والطلاوة ومن الحسن والحلاوة ، ثم تتفقد السبب فى ذلك ،فتجده إنما كان من أجل تقديم الظرف الذى هو « إذ نبا » على عامله الذى هو « تكون » . ومن أجل أن قال « تكون » ولم يقل « كان » ثم لتنكير الدهر ، وتعميم هذا التنكير فى جميع ما أتى به من بعد . ثم لقوله : « وأنكر صاحب، ولم يقل : « وأنكرت صاحباً[1] » .

(١) المصدر نفسه ص ٦٥ ـ ٦٩ .

(٦) ويقول عبد القاهر : إن الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون ، لأنه لايتصور أن يدخل شيء منها فى الكلم وهى أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصورها هنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره. أفلا ترى أنه إن قدر فى « إشتعل الرأس شيباً » — ألا يكون الرأى فاعلا له ويكون شيئا منصوبا عنه على التمييز لم يتصور أن يكون مستعارا ؟ وهكذا السبيل فى نظائر الاستعارة

ويقول : إن المزايا التى تجدها لهذه الأجناس — على الكلام المتروك على ظاهره . . . ليست فى أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها ، ولكنها فى طريق إثباته لها وتقريره . . . فإذا سمعتهم يقولون : إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعانى مزية وفضلا ، وتوجب لها شرفا ونبلا ، وأن تفخمها فى نفوس السامعين — فإنهم لايعنون أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى فى « جم الرماد » والشجاعة فى « رأيت أسدا » والتردد فى الرأى فى « أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى » ، إنما يعنون إثباتها لما تثبت له ويخبر بها عنه . فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية فى المعنى المكنى عنه ، ولكن فى طريق إثبات ذلك المعنى : وذلك أنا نعلم أن المعانى التى يقصد الخبر بها لاتتغير فى أنفسها بأن يكنى عنها بمعان سواها، وتترك الألفاظ التى لها فى اللغة . ومن هذا الذى يشك أن معنى طول القامة وكثرة القرى لايتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد وبكثرة رماد القدر ؟ وتقدير التغيير فيهما يؤدى إلى ألا تكون الكناية عنهما ولكن عن غيرهما .

والسبب فى أن كان . . للإثبات — إذا كان من طريق الكناية — مزية لاتكون إذا كان عن طريق التصريح : أنك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها وما هو علم على وجودها ، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها وذلك لأنه يكون

سبيلها حينئذ سبيل الدعوى يكون مع شاهد .

والسبب فى أن كانت الاستعارة أبلغ من الحقيقة أنك إذا ادعيت لرجل أنه أسد كان ذلك أبلغ وأشد فى تسويته بالأسد فى الشجاعة ، فمحال أن يكون من الأسود ثم لا تكون له شجاعة الأسود .

وكذلك الحكم فى التمثيل ، فإذا قلت : أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى كان أبلغ فى إثبات التردد له من أن تقول : أنت كمن يقدم رجلا ويؤخر أخرى . . .

وإذا كانت المزية فى هذه الأجناس راجعة إلى طريق إثبات المعانى المستفادة منها لا إلى أنفس هذه المعانى — كانت المزية فى هذه الأجناس راجعة إلى الأحكام التى تحدث بالتأليف والتركيب[1] .

* * *

(٧) ويقول عبد القاهر : إن فى الاستعارة مالايمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته .

ومن ذلك قوله تعالى « واشتعل الرأس شيبا ». فالمزية الجليلة فى هذا لاترجع إلى مجرد الاستعارة ، ولكنها ترجع إلى المجىء بالاستعارة على طريق ما يسند فيه الفعل إلى الشىء وهو فى المعنى لما هو من سببه ، فيرفع بالفعل ما يسند إليه ، ويؤتى بالذى له الفعل فى المعنى منصوبا بعده ، مبينا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول إنما كان من أجل هذا الثانى ، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة . كقولهم طاب زيد نفسا ، وقر عمرو عينا ، وتصبب عرقا ، وكرم أصلا وحسن وجها — وأشباه ذلك مما تجد الفعل فيه منقولا عن الشىء إلى ما ذلك الشىء من سببه . وذلك أنا نعلم أن « اشتعل » للشيب فى المعنى وإن كان هو للرأس فى اللفظ ،

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

كما أن « طاب » للنفس و « قر » للعين و « تصبب » للعرق — وإن أسند إلى ما أسند إليه .

والسر فى بلاغة النظم الذى جاءت عليه استعارة « اشتعل » للشيب أنه يفيد مع لمعان الشيب فى الرأس الذى هو أصل المعنى — الشمول ، وأنه شاع فيه وأخذه من نواحيه ، وأنه قد استقر به وعم جملته ، حتى لم يبق من السواد شىء أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به . وهذا ما لا يكون إذا قيل : اشتعل شيب الرأس أو الشيب فى الرأس ، بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة . ونظير ذلك أن تقول : اشتعل البيت نارا ، فيكون المعنى أن النار وقعت فيه وقوع الشمول وأنها قد استولت عليه ، وأخذت فى طرفيه ووسطه . وتقول : اشتعلت النار فى البيت فلا يفيد ذلك ، بل لا يقتضى أكثر من وقوعها فيه و إصابتها جانبا منه ، فأما الشمول وأن تكون قد استولت على البيت وابتزته فلا يعقل من اللفظ البتة .

ونظير ذلك فى التنزيل قوله عز وجل « وفجرنا الأرض عيونا » فالتفجير للعيون فى المعنى ، وأوقع على الأرض فى اللفظ ، كما أسند هناك الاشتعال إلى الرأس . وقد أفاد ذلك معنى الشمول هاهنا كما استفيد معنى الشمول هناك .

ذلك أنه قد أفاد أن الأرض قد كانت صارت عيونا كلها ، وأن الماء قد كان يفور من كل مكان فيها . ولو أجرى اللفظ على ظاهره فقيل : وفجرنا عيون الأرض ، أو العيون فى الأرض لم يفد ذلك ولم يدل عليه ، ولكان المفهوم منه أن الماء قد كان فار من عيون متفرقة فى الأرض ، وتبجس من أماكن منها .

واعلم أن فى الآية الأولى شيئا آخر من جنس النظم ، وهو تعريف الرأس بالألف واللام ، وإفادة معنى الإضافة من غير إضافة ، وهو أحد ما أوجب المزية ولو قيل واشتعل رأسى فصرح بالإضافة — لذهب بعض الحسن[1] . . »

(١) المصدر نفسه ص ٧٩ — ٨١ .

وإذا كانت كل من درجتى الصحة والمزية فى النظم راجعة إلى معانى النحو — كان معنى ذلك أن معانى النحو لدى عبد القاهر درجتان : درجة تجرى فيها هذه المعانى فى حدود الصحة المقررة فى علم النحو بالمعنى الشائع . ودرجة تجرى فيها هذه المعانى فى ميدان التخير ، وبعبارة أخرى فى ميدان النحو البلاغى الذى فتحه عبد القاهر والذى تضمنته نظريته فى النظم .

(٨) وإذا كان عبد القاهر بصدد الكلام عن إعجاز القرآن الكريم ، وإذا كان الإعجاز فى رأيه مناطه النظم فإنه لا يعنيه من درجات النظم مالا يتعدى دائرة الصحة ، وإذن فهو لا يعنيه مجرد نظم الكلام على مقتضى معانى النحو ووجوهه فيقتصر نظمه على حدود الصحة ، وإلا فإن هذه المعانى وتلك الوجوه من التعلق التى هى محصول النظم موجودة على حقائقها وعلى الصحة وكما ينبغى — فى منثور كلام العرب ومنظومه ، وقد استعملها العرب وتصرفوا فيها وكملوا بمعرفتها ، وكانت حقائق لا تتبدل ولا تختلف بها الحال ، إذ لا يكون للاسم بكونه خبراً لمبتدأ أو صفة لموصوف أو حالا لذى حال أو فاعلا أو مفعولا لفعل فى كلام — حقيقة هى خلاف حقيقته فى كلام آخر[1] .

إنما الذى يعنيه من درجات النظم ما تعدى دائرة الصحة إلى دائرة الفضائل والمزايا وذلك ليتسنى له أن يبين عن هذا الذى تجدد بالقرآن من عظيم المزية وباهر الفضل والعجيب من الرصف حتى أعجز الخلق قاطبة وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القوى والقدر[2] .

(٩) ودرجات النظم التى لا تتعدى دائرة الصحة إلى دائرة الفضائل والمزايا مرجعها عند عبد القاهر حسن التخير فى دائرة الحدود التى حدها النحو ، وإلى اهتداء الناظم إلى الأولى والأفضل وما يلائم المقام من معانى النحو .

(١) المصدر نفسه ص ٦ .
(٢) المصدر نفسه .

فليس للمعانى النحوية التى يجرى نظم الكلام عليها فضيلة فى ذاتها ومن حيث هى على الإطلاق ، ولكن تعرض لها المزية بحسب المقام ، وبحسب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام ، ثم بحسب موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض .

تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التفكير فى سؤدد من قوله :

تنقل فى خلقى سؤدد ....

وفى دهر من قوله :

فلو إذ نبا دهر ...

فإنه يجب أن يروقك أبداً وفى كل شىء ، ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يسم فاعله فى قوله : وأنكر صاحب — فإنه ينبغى ألا تراه فى مكان إلا أعطيته مثل استحسانك ههنا ، بل ليس من فضل ولا مزية إلا بحسب الموضع وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم[1] .

ومن أجل ذلك لا يكفيك إذا أردت أن تأتى بالنظم الحسن أن تكون عالماً بمعانى النحو وإنما يجب أن تكون عالماً بمواضعها ووجوهها والفروق بينها وما ينبغى أن تصنع فيها ، فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ وثم له بشرط التراخى وإن لكذا وإذا لكذا إنما مرجع الفضل إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخير وأن تعرف لكل من ذلك موضعه[2] .

ولقد كان من الناس — كما حدثنا عبد القاهر وكما ذكرنا من قبل — من يحصرون علم البيان فى الإحاطة باللغة والإلمام بها ، ويبنون على ذلك أن العرب لهم الفضل والمزية فى حسن النظم والتأليف الذى هو ثمرة علم البيان وأن لهم فى ذلك شأوا لا يبلغه الدخلاء فى كلامهم والمولدون ، معللين ذلك بأن اللغة لهم بالطبع ولنا

(١) المصدر نفسه ص ٦٩ ، ٧٠ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

بالتكلف ولن يبلغ الدخيل فى اللغة والألسنة مبلغ من نشأ عليها وبدىء من أول خلقه بها[1] . « ولقد كان الأقدمون من علماء اللغة يرون أمر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالجنس العربى ولذا ينكرون على الفارسى أو اليونانى إمكان إتقان هذه اللغة كما يتقنها أهلوها من العرب مهما بذلوا فى تعلمها وثابروا فى المران بل يظلون فى رأيهم أجانب عن اللغة كما هم أجانب فكأنما تصور هؤلاء الرواة أن هناك أمراً سحرياً يمتزج بدماء العرب ويختلط برمالهم وخيامهم وهو سر السليقة العربية يورثه العرب لأطفالهم وترضعه الأمهات لأطفالهم فى الألبان . ولذا لم يتورع الرواة عن الأخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا فى شعر أبى تمام والمتنبى مايؤهلهما لتلك السليقة اللغوية التى قصروها على قوم معينين وقصروها على زمن معين وقصروها على بيئة معينة ، فنشأ فى مخيلاتهم ما يمكن أن يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان[2] » .

وسواء أصح رأى القدماء فى السليقة اللغوية وأن أمرها مقصور على العرب أم لم يصح فان عبد القاهر لا يعنيه ذلك ، إنما الذى يعنيه هو ما تبدى له من خطأ فى ربط البيان بالإحاطة باللغة وبالسليقة اللغوية ، والعلة فى خطأ هذا الربط أنه يفضى بالقائل به — كما يقول عبد القاهر — إلى رفع الإعجاز جملة ذلك بأن الإعجاز مرتبط بالبيان ولا يمكن أن يكون القرآن معجزاً ببيانه إلا إذا كان مفهوم البيان شيئاً غير دائرة الإحاطة باللغة والعلم بها .

وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر وتقصر قوى نظرهم عنها ومعلومات ليس فى متن أفكارهم وخواطرهم أن تفضى بهم إليها وأن تطلعهم عليها . وذلك محال فيما كان علما باللغة لأنه يؤدى إلى أن يحدث فى دلائل

(١) المصدر نفسه ص ١٩٢ .
(٢) من أسرار اللغة ص ٢٧ .

اللغة مالم يتواضع عليه علم اللغة ، وذلك مالايخفى امتناعه على عاقل[١] .

إن القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب التى كانوا يعرفونها وهو ولم يخرج عن المعانى النحوية التى عرفها العرب ولكنه كان يتخير المعانى النحوية المطابقة لمقتضيات الأحوال ، وبلغ بالتخير حد الإعجاز .

ومهما يكن من شىء فإن مجال ميزة الكلام العربى على الكلام العربى الآخر هو دائرة تخير معانى النحو ووجوهه الملائمة للمقام . وإنما سبيل هذه المعانى سبيل الأصباغ التى تعمل منها الصور والنقوش ، فكما أنك ترى الرجل قد تهدى فى الأصباغ التى عمل منها الصورة والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخير والتدبر فى أنفس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبها إياها إلى مالم يهتد إليه صاحبه ، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب وصورته أغرب ـ كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخيهما معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم[٢] .

(١١) ومن شأن هذه المعانى والوجوه ألا يزال يحدث بسببها وعلى حسب الأغراض وللمعانى التى تقع فيها ـ دقائق وخفايا لا إلى حد ونهاية ، وحتى إنك لترى العالم يعرض له السهو فيها ، وحتى إنه ليقصد إلى الصواب فيقع فى أثناء كلامه ما يوهم الخطأ ، وكل ذلك لشدة الخفاء وفرط الغموض[٣] .

وإذا كان بينا فى الشىء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه . . . فلا مزية ، وإنما تكون المزية إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه ـ وجهاً آخر ، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر ، ورأيت الذى جاء عليه حسنا وقبولا يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثانى .

---

(١) دلائل الإعجاز ص ١٩٢ .
(٢) المصدر نفسه ص ٦٩ ، ٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٠ .

ومثال ذلك قوله تعالى : « وجعلوا لله شركاء الجن . »

فليس يخالف أن لتقديم الشركاء حسناً وروعة ومأخذا من القلوب ، وأنت لا تجد شيئاً منه إن أنت أخرت ، فقلت : وجعلوا الجن شركاء لله .

والسبب فى أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلا لا سبيل إليه مع التأخير .

بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى ، وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم ـ فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر ، وهو أنه ما كان ينبغى أن يكون لله شريك ، لا من الجن ولا من غير الجن .

وإذا تأخر فقيل : جعلوا الجن شركاء لله ـ لم يفد ذلك ، ولم يكن فيه شىء أكثر من الإخبار عنهم أنهم عبدوا الجن مع الله تعالى ، فأما إنكار أن يعبد مع الله إله غيره ، وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن فلا يكون فى اللفظ مع تأخير الشركاء ـ دليل عليه ، وذلك أن التقدير يكون مع التقديم أن شركاء مفعول أول لجعل ، ولله فى موضع المفعول الثانى . والجنّ بالنصب على تقدير فمن جعلوا شركاء لله تعالى ؟ فقيل : الجن .

وإذا كان التقدير فى شركاء أنه مفعول أول ولله فى موضع المفعول الثانى وقع الإنكار على وجود شركاء لله تعالى على الإطلاق ، من غير اختصاص شىء دون شىء ، وحصل من ذلك أن اتخاذ شركاء من غير الجن قد دخل فى الإنكار دخول اتخاذهم من الجن ، لأن الصفة إذا ذكرت مجردة غير مجراة على شىء كان الذى تعلق بها من النفى عاما فى كل ما يجوز أن تكون له تلك الصفة ، فإذا قلت : ما فى الدار كريم ـ كنت نفيت الكينونة فى الدار عن كل من يكون الكرم صفة له ، وحكم الإنكار حكم النفى .

وإذا أخر فقيل : « وجعلوا الجن شركاء لله » كان الجن مفعولا أول والشركاء مفعولا ثانيا . وإذا كان كذلك كان الشركاء مخصوصا غير مطلق ، من حيث كان محالا أن يجرى خبرا عن الجن ثم يكون عاما فيهم وفى غيرهم . وإذا كان كذلك احتمل أن يكون القصد بالإنكار منصبا على أن يكون الجن شركاء دون غيرهم . . .

فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بتقديم الشركاء . . فإنه ينبيك بكثير من الأمور ، ويدلك على عظم شأن النظم ، وتعلم به كيف يكون الإيجاز وما صورته ، وكيف يزاد فى المعنى من غير أن يزاد فى اللفظ ، إذ لم يكن إلا تقديم وتأخير ، ومع ذلك فبدونهما لا تستطيع أن تدل على المعنى كاملا إلا بأن تستأنف له كلاما ، نحو أن تقول : وجعلوا الجن شركاء لله ، وما ينبغى أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غيرهم . وعلى الرغم من ذلك لا يكون لهذا المعنى — وقد استفيد من كلامين — لا يكون له من الشرف والفخامة ومن كرم الموقع فى النفس ما تجده له فى الآية وقد حقل من هذا الكلام الواحد .

ومثل ذلك تنكير « حياة » فى قوله تعالى : « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » . فإن لهذا التنكير حسنا لا تجده للتعريف : والسبب فى ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها ، وذلك لا يحرص عليه إلا الحى ، فأما العادم للحياة فلا يصح منه الحرص على الحياة ولا على غيرها . وإذا كان الأمر كذلك كان المعنى : ولتجدنهم أحرص الناس — ولو عاشوا ما عاشوا — على أن يزدادوا إلى حياتهم فى ماضى الوقت وراهنه حياة فى الذى يستقبل . فكما أنك لا تقول هاهنا : أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة ، بالتعريف ، وإنما تقول حياة — إذ كان التعريف يصلح حيث تراد الحياة على الإطلاق كقولنا كل أحد يحب الحياة ويكره الموت — كذلك الحكم فى الآية .

والذى ينبغى أن يراعى أن المعنى الذى يوصف الإنسان بالحرص عليه إذا كان موجودا حال وصفك له بالحرص عليه لم يتصور أن تجعله حريصا عليه من أصله . كيف ؟ ولا تحرص على الحاضر ولا الماضى ، وإنما يكون الحرص على ما لم يوجد بعد .

وشبيه بتنكير الحياة فى هذه الآية تنكيرها فى قوله عز وجل : « ولكم فى القصاص حياة » .

فالسبب فى حسن التنكير هنا أنه لما كان الإنسان إذا علم أنه إذا قَتَلَ قُتِلَ ارتدع بذلك عن القتل فسلم صاحبه — صارت حياة هذا المهموم بقتله فى مستأنف الوقت مستفادة من القصاص ، وصار كأنه قد حيى فى باقى عمره به — أى بالقصاص . وإذا كان المعنى على حياة فى بعض أوقاته وجب التنكير وامتنع التعريف من حيث كان التعريف يقتضى أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها وأن يكون القصاص قد كان سببا فى كونها فى كافة الأوقات ، وذلك خلاف المعنى وغير ما هو المقصود .

ويبين ذلك أنك تقول : لك فى هذا غنى . فتنكر إذا أردت أن تجعل ذلك من بعض ما يستغنى به .

فإن قلت : لك فيه الغنى كان الظاهر أنك جعلت كل غناء به ، وأمر آخر ، وهو أنه لا يكون ارتداع حتى يكون هم وإرادة ، وليس بواجب ألا يكون إنسان فى الدنيا إلا وله عدو يهم بقتله ، ثم يردعه خوف القصاص . وإذا لم يجب ذلك فمن لم يهم إنسان بقتله فليس هو ممن حيى بالقصاص . وإذا دخل الخصوص فقد وجب أن يقال : حياة ولا يقال : الحياة — كما وجب أن يقال شفاء ولا يقال الشفاء فى قوله تعالى : « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس »

حيث لم يكن شفاء للجميع[1] . . .

* * *

(١٢) وهناك فروق دقيقة خفية بين مواضع معانى النحو يجهلها العامة وكثير من الخاصة .

روى عن ابن الأنبارى أنه قال : ركب الكندى المتفلسف إلى أبى العباس — المبرد — وقال له : إنى لأجد فى كلام العرب حشوا . فقال له أبو العباس : فى أى موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجد العرب يقولون : عبد الله قائم ثم يقولون : إن عبد الله قائم . ثم يقولون : إن عبد الله لقائم . فالألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال أبو العباس : بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم : عبد الله قائم — إخبار عن قيامه ، وقولهم : إن عبد الله قائم — جواب عن سؤال سائل ، وقولهم : إن عبد الله لقائم — جواب عن إنكار منكر . فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعانى . قال : فما أحار المتفلسف جوابا .

وإذا كان الكندى يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستفهم أو معترض ، فما ظنك بالعامة ومن هو فى عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا ببالله[2] .

* * *

(١٣) وإذا حسن تخير معانى النحو فى الكلام وتوخى الملائم منها للمقام اتحدت أجزاء الكلام ، ودخل بعضها فى بعض ، واشتد ارتباط ثان منها بأول ووضعت فى نفس السامع وضعاً واحدا لا تفرق فيه ، فكان حال القائل لمثل هذا الكلام حال البانى ، يضع بيمينه هنا فى حال ما يضع بيساره هناك ... وليس لما شأنه أن يجىء على هذا الوصف — حد يحصره وقانون يحيط به .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٢٠ — ٢٢٥

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٢ .

ويتمثل ذلك فى المزاوجة فى قول البحترى :

إذا ما نهى الناهى فلج بى الهوى ... أصاخت إلى الواشى فلج بى الهجر

وقوله :

إذا احتربت يوما ففاضت دماؤها ... تذكرت القربى ففاضت دموعها

وفى التقسيم ثم الجمع فى قول حسان :

قوم إذا حاربوا ضروا عدوهم ... أو حاولوا النفع فى أشياعهم نفعوا

سجية تلك منهم غير محدثة ... إن الخلائق فاعلم شرها البدع

وفى التشبيه فى قول امرىء القيس :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالى

وفى قول الفرزدق :

والشيب ينهض فى الشباب كأنه ... ليل يصيح بجانبيه نهار

وفى قول بشار :

كأن مثار النقع فوق رءوسنا ... وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وفى قول زياد الأعجم :

وإنا وما تلقى لنا إن هجوتنا ... لكالبحر مهما يلق فى البحر يغرق[1]

ومثل ذلك يحتاج إلى دقة فى الصنعة وفكر وروية فى النظم .

(١٤) واعلم أن من الكلام ما أنت تعلم إذا تدبرته أن لم يحتج واضعه إلى فكر وروية حتى انتظم ، بل ترى سببه فى ضم بعضه إلى بعض سبيل من

---

(١) المصدر نفسه ص ٧٣ — ٧٦ .

عمد إلى لآلىء تخرطها فى سلك، لا يبغى أكثر من أن يمنعها التفرق ، وكمن نضد أشياء بعضها على بعض ، لا يريد فى نضده ذلك أن يجىء له منه هيئة أو صورة ، بل ليس إلا أن تكون مجموعة فى رأى العين ، كقول الجاحظ : جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة نسباً وبين الصدق سببا ، وحبب إليك التثبت ، وزين فى عينك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك برد اليقين ، وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك ما فى الباطل من القلة وما فى الجهل من القلة . وكقول بعضهم : لله در خطيب قام عندك يا أمير المؤمنين ، وما أفصح لسانه وأحسن بيانه وأمضى جنانه وأبل ريقه وأسهل طريقه . ومثل قول النابغة فى الثناء المسجوع : أيفاخرك الملك اللخمى ؟ فوالله لقفاك خير من وجهه ، ولشمالك خير من يمينه ، ولأخمصك خير من رأسه ، ولخطؤك خير من صوابه ، ولعيك خير من كلامه ، ولخدمك خير من قومه . وكقول بعض البلغاء فى وصف اللسان : اللسان أداة يظهر بها حسن البيان ، وظاهر يخبر عن الضمير ، وشاهد ينبئك عن غائب ، وحاكم يفصل به الخطاب وواعظ ينهى عن القبيح ، ومزين يدعو إلى الحسن ، وزارع يحرث المودة ، وحاصد يحصد الضغينة ومله يونق الأسماع — فما كان من هذا وشبهه فلا فضيلة فى نظمه وتأليفه ، وذلك لأنه لا فضيلة حتى ترى فى الأمر مصنعا ، وحتى تجد إلى التخير سبيلا . وأما الوقوف عند حد الصواب فذلك أمر يسير يستطيع أن يحققه سواد المتكلمين[1] .

(١٥) وقد انتهى عبد القاهر من شرح النظم على النحو السابق إلى جعل مناط الفضيلة فى الكلام الصورة التى يرسمها النظم بما يقوم عليه من معانى

(١) راجع المصدر نفسه ص ٧٦ ، ٧٧ .

النحو المتخيرة — الصورة التى ارتسمت فى نفس المتكلم بأصباغ العلاقات بين معانى الكلم التى رتبت فى النفس ترتيباً خاضعاً لهذه العلاقات .

إن النظم فى حقيقته ترتيب المعانى فى النفس ، فلابد أن يكون الهدف من هذا الترتيب صورة وصنعة ، إذ لا يكون ترتيب فى شىء — كما يقول عبد القاهر — حتى يكون هناك قصد إلى صورة وصنعة ، وإن لم يقدم فى ذلك الشىء ما قدم ، ولم يؤخر ما أخر ، أو ثلث بالذى ثنى به ، أو ثنى بالذى ثلث به — لم تحصل تلك الصورة وتلك الصنعة[1] .

ويقول عبد القاهر : « واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة ، فيذيب بعضها فى بعض حتى تصير قطعة واحدة . فبيت بشار : كأن مثار النقع — إذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التى لا تقبل التقسيم ، ورأيته قد صنع فى الكلم التى فيه ما يصنع الصانع حين يأخذ كسراً من الذهب فيذيبها ثم يصبها فى حلقة ويخرجها لك سواراً أو خلخالا . وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار[1] .

وذلك أنه لم يرد أن يشبه النقع بالليل على حدة والأسياف بالكواكب على حدة ، ولكنه أراد أن يشبه النقع بالأسياف تجول فيه بالليل فى حال ما تتكدر الكواكب وتتهاوى فيه . فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد . والبيت من أوله إلى آخره كلام واحد . ومعنى ذلك أن معانيها قد اتحدت فى النفس بتوخى معانى النحو فيها بأن جعل مثار النقع اسم كأن ، وجعل الظرف الذى هو فوق رءوسنا مفعولا لمثار ومعلقاً به ، وأشرك الأسياف فى كأن بعطفه لها على مثار ، ثم بأن قال : ليل تهاوى كواكبه ، فأتى بالليل نكرة وجعل جملة قوله : « تهاوى

(١) المصدر نفسه ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

كواكبه » له صفة ، ثم جعل مجموع « ليل تهاوى كواكبه » خبراً لكأن[1] .

وبهذا الاتحاد بين معانى البيت صارت الألفاظ المنطوقة كأنها لفظة واحدة . وهذا الاتحاد بين ألفاظ البيت صدى لاتحاد الصورة النفسية التى تكونت فى نفس الشاعر .

(١٦) وإذا كان النظم إنما يهدف إلى رسم الصورة فإن من هذه الصور ما هو بدائى ومنها ما هو عجيب بديع ، ومن هنا كان بعض النظم أسمى من بعض إذ كانت الصورة التى يرسمها هذا أفضل من الصورة التى يرسمها ذاك .

ومعنى ذلك أن المعنى الذى جعله عبد القاهر محوراً للنظم ، هو المعنى الصورى أو المعنى المصور ، فالمعنى الذى هو جوهر الكلام عنده والذى تنسب إليه مزية النظم ليس هو المعنى العقل الخام ، وإنما هو المعنى الذى تشكل فى النفس بشكل خاص ونظم فيها نظماً خاصا . هو صورة المعنى لا المعنى مجرداً من الصورة .

ومن شأن المعانى أن تختلف عليها الصور ويحدث فيها خواص ومزايا من بعد ألا تكون . فانك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق ، إذا هو أغرب فى صنعة خاتم ، وعمل شنف وغيرهما من أصناف الحلى .

فسبيل المعانى سبيل أشكال الحلى كالخاتم والشنف والسوار ، فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلا ساذجا لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتما والشنف إن كان

(١) المصدر نفسه ص ٣١٨

شنفا ، وأن يكون مصنوعا بديعا قد أغرب صانعه فيه ـ كذلك سبيل المعانى أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجوداً فى كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور فى المعانى . فيصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق ، حتى يغرب فى الصنعة ويدق فى العمل ويبدع فى الصياغة[1] . إن هذا البصير بشأن البلاغة يأخذ الحديث فيشنفه ويقرطه ويأخذ المعنى خرزة فيرده جوهرة ، وعباءه فيجعله ديباجة ، ويأخذه عاطلا فيرده حاليا .

(١٧) وصورة المعنى التى هى وجه المفاضلة بين الكلام وإليها ترد المزايا فيه هى ـ كما عرفنا ـ أساس لصورة اللفظ ونظمه . وهذه الصور اللفظية وتلك الألفاظ المنظومة دليل على صورة المعنى ونظمه النفسى ، ومن أجل ذلك قد يطلق عليها العلماء اللفظ ، وأصبح كالمواضعة بينهم ـ كما يقول عبد القاهر ـ أن يقولوا اللفظ ، وهم يريدون الصورة التى تحدث فى المعنى والخاصة التى حدثت فيه ، ويعنون الذى عناه الجاحظ حيث قال : « وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير » .

ولقد كان عبد القاهر نفسه أحد العلماء الذين أطلقوا اللفظ أحيانا وأراد صورة المعنى ، كما فعل الجاحظ .

يقول عبد القاهر بصدد إنكاره أن تكون العبرة بالمعنى العقل الخام ، وإن كان جنسه شريفا وغرضه ساميا ، أو كان متميزا بالغرابة والندرة : « واعلم أن الداء الدوى والذى أعيا أمره فى هذا الباب ـ غلط من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى . يقول : ما فى اللفظ لولا المعنى ؟ وهل الكلام إلا بمعناه ؟ فأنت تراه لا يقدم شعراً حتى يكون قد أودع حكما وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر .

(١) المصدر نفسه ص ٢٢٤ .

وهذا مجاف للحقائق . ولا نرى متقدما فى علم البلاغة مبرزا فى شأنها إلا وهو ينكر هذا الرأى ويعيبه ويزرى على القائل به ويغض منه . ويستشهد عبد القاهر بالجاحظ إذ أنكر على أبى عمرو الشيبانى استحسانه لمعنى بيتين لمجرد أن هذا المعنى ينزع إلى الحكمة . وهنا يذكر قول الجاحظ المشهور : « وذهب الشيخ إلى استحسان المعانى ، والمعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربى والقروى والبدوى ... » . ويقول عبد القاهر : فقد تراه كيف أسقط أمر المعانى وأبى أن يجب لها فضل ، فقال : وهى مطروحة فى الطريق .

(١٨) ويوضح عبد القاهر العلة فى خطأ من يفضل الكلام من حيث المعنى لا من حيث صورة المعنى ، فيقول : إن سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة ، وإن سبيل المعنى ، الذى يعبر عنه سبيل الشىء الذى يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار ، فكما أن محالا إذا أنت أردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الخاصة لتلك الصورة أو الذهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصنعة — كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه. وكما أنا لو فضلنا خاتما على خاتم، بأن تكون فضة هذا أجود أو فضته أنفس — لم يكن ذلك تفضيلا له من حيث هو خاتم ، فكذلك الحال إذا فضلنا بيتا على بيت من أجل معناه ، فان تفضيلنا له إذ ذاك لا يكون تفضيلا له من حيث هو شعر وكلام[1] .

(١٩) وعبد القاهر إذ يجعل مناط الفضيلة فى الكلام الصورة ويجعل المعنى — المعنى العقل — بمنزلة الشىء الذى يقع فيه التصوير والصوغ كالفضة

(١) المصدر نفسه ص ١٩٤ — ١٩٧ .

والذهب ، وينفى عنه أن يكون مناطا للفضيلة — يجرى تماما مع رأى[1] قدامة الذى أثبته فى كتابه نقد الشعر ، والذى يقرر فيه أن المعنى هو موضوع صناعة الشعر ، وأن للشاعر أن يطرق ما شاء من المعانى ليصورها فى صورة شعر ، وهذه الصورة هى مناط التجويد ، يقول قدامة : « إن المعانى كلها معرضة للشاعر وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه ، إذ كانت المعانى للشعر بمنزلة المادة الموضوعة، والشعر فيها كالصورة كما يوجد فى كل صناعة ، من أنه لا بد فيها من شىء موضوع يقبل تأثير الصور منها ، مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة . وعلى الشاعر اذا شرع فى أى معنى كان من الرفعة والضعة والرفث والنزاهة والبذخ والصناعة والمدح وغير ذلك من المعانى الحميدة أو الذميمة — أن يتوخى البلوغ من التجويد فى ذلك إلى الغاية المطلوبة[2] .

(٢٠) وهو يخالف الرأى الآخر لقدامة الذى أثبته فى كتابه « الخراج » والذى يجعل فيه الألفاظ موضوعا ومادة لصناعة الكلام يصنع منها الصورة الكلامية بالتأليف ، ذلك الرأى الذى استحسنه الخفاجى وجرى عليه ، على حين اعترض على الرأى الأول وأنحى عليه باللائمة والتفنيد ، كما ذكرنا سابقا .

وإذا كان عبد القاهر ومن قبله قدامة فى أحد رأييه — قد نفيا عن المعانى العقل التى هى موضوعات ومواد لصناعة الكلام أن تكون مناطا للفضيلة فإن الخفاجى قد أوجب أن تكون الألفاظ — وهى موضوع الكلام ومادته عنده — مناطاً للفضيلة ، وأنكر ذلك الرأى الذى ينفى عنها وهى على تلك الحال أن تكون مناطاً للمزية، وقد شك فى مصدر ذلك الرأى أهو قدامة أم غيره ؟ وذلك حيث يقول : « وقد وقفت فى بعض المواضع على كلام فى هذه الصناعة لا أعلم الآن صاحبه قدامه أو غيره

(١) لم يشر عبد القاهر إلى ذلك — ويقول الدكتور طه حسين : إن كتاب نقد الشعر لقدامة قد استغله كل مؤلف جاء بعده دون أن يقول كلمة واحدة يقر له فيها بالفضل — نقد النثر ص١٦ .

(٢) نقد الشعر ص ١٤ .

لأنى قد أنسيت الكتاب الذى وجدته فيه ـ يدل على أن الألفاظ موضوع كما قلنا ، إلا أنه يدعى أن الناظم متى ألف لفظة رديئة فليس ذلك بعيب عليه ، كما أن النجار إذا صنع كرسياً من خشب ردىء فليس بعيب فى صناعته ـ وقد أحكمها ـ كون الموضوع الذى هو الخشب رديئا . وهذا الذى ذكره هذا القائل فاسد ، وذلك لأن النجار يعاب إذا كان قليل البصيرة بموضوع صناعته . ولو تمكن من عمل ذلك الكرسى الذى مثل بين يديه من خشب مرضى فعدل عنه إلى خشب ردىء جهلا منه بالمختار من هذا الجنس كان معيباً عند أهل صناعته ، وإنما يتوجه له العذر إذا سلم إليه خشب ردىء لتظهر صناعته فيه ، فإنه عند ذلك لا يعاب لأجل الخشب . فأما ناظم الكلام فقادر على اختيار موضوعه ، غير محظور عليه تأليف ما يؤثره منه ، فمتى عدل عن ذلك جهلا أو تسمحا توجه الإنكار واللوم عليه ، وكان أهلا له وجديرا به . على أن كلامنا فى الصورة نفسها ، ولا شبهة فى قبح صورة الكرسى المصنوع من ردىء الخشب ، وإن كان النجار قد أحكم عمله [1] .

ومهما يكن من شىء فقد حصر عبد القاهر موضع المزية فى الكلام فى صورة المعنى ، ونفى بشدة أن يكون المعنى النفل الذى هو عنده موضوع صناعة الكلام ومادته ـ موضعاً لهذه المزية . وكان موقفه من رأى الذين يفضلون الكلام بأجناس المعانى كموقفه من رأى الذين يفضلون اللفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان .

(٢١) وقد بين عبد القاهر العلة فى اتجاه العلماء السابقين لزمانه كالجاحظ وقدامة إلى إنكار تفضيل الكلام بمعناه النفل إنكاراً شديداً ، وتلك العلة هى عنده — ما فى ذلك الرأى من خطورة على فهم قضية الإعجاز .

يقول عبد القاهر :

« واعلم أنهم لم يبلغوا فى إنكار هذا المذهب ما بلغوه إلا لأن الخطأ فيه

(١) سر الفصاحة ص ١٠٤ ، ١٠٥

عظيم ، وأنه يفضى بصاحبه إلى أن ينكر الإعجاز ويبطل التحدى من حيث لا يشعر . وذلك أنه إن كان العمل على ما يذهبون إليه أنه لا يجب فضل ومزية إلا من جانب المعنى ، وحتى يكون قد قال حكمة أو أدبا واستخرج معنى غريباً أو شبيها نادراً ـ فقد وجب اطراح جميع ما قاله الناس فى الفصاحة والبلاغة وفى شأن النظم والتأليف ، وبطل أن يكون بالنظم فضل وأن تدخله المزية وتتفاوت فيه المنازل وإذا بطل ذلك فقد بطل أن يكون فى الكلام معجز ، وصار الأمر إلى ما يقوله اليهود ومن قال بمثل مقالهم فى هذا الباب ودخل فى مثل تلك الجهالات ، ونعوذ بالله من العمى بعد الإبصار [1] .

أساس المفاضلة إذن بين الكلام عند عبد القاهر صورة المعنى لا المعنى النفل الخام . وخضوع اللفظ فى ترتيبه الخارجى لترتيب الصورة المعنوية فى النفس ، ودلالة النظم اللفظى على النظم المعنوى ـ هو الذى سوغ إطلاق اللفظ وإرادة صورة المعنى ، للتفريق بين المعنى الخام وبين صورته .

(٢٢) ويقول عبد القاهر : « واعلم أن قولنا الصورة إنما هو تمثيل وقياس لما نعلم بعقلنا على الذى نراه بأبصارنا ، فنحن نرى آحاد أجناس الأشياء إنما تفترق باختلاف صورها ، فالفرق بين إنسان وإنسان ، وفرس وفرس إنما يكون بخصوصية تكون فى صورة هذا ولا تكون فى صورة ذاك . وكذلك الحال فى التفرقة بين المصنوعات ، فالفرق بين خاتم وخاتم ، وبين سوار وسوار إنما يكون باختلاف الصورة ، فى شىء ما . وقياسا على ذلك قلنا فى البيتين يتفقان فى جنس المعنى إن صورة المعنى فى هذا تختلف عن صورته فى ذلك [2] .

(٢٣) ويقرر عبد القاهر أن الكلام فى الصورة ونسبة الفضيلة إليها أمر

(١) دلائل الإعجاز ص ١٩٨ ، ١٩٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨٩

متواتر مشهور سبقه إليه علماء البيان وفى مقدمتهم الجاحظ ، مما يجعله جديراً بالتقبل والثقة .

يقول عبد القاهر : وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر ، بل هو مستعمل مشهور فى كلام العلماء ، ويكفيك قول الجاحظ : « وإنما الشعر صباغة وضرب من التصوير[1] » .

(٢٤) ويشير عبد القاهر إلى ما كان لجهل اللفظيين بالصورة من أثر فى نسبتهم المزية إلى اللفظ بصدد الموازنة بين الكلامين يتحدان فى الغرض أو بعبارة أخرى فى أخذ المعنى الأصلى أو المعنى العقل الخام - فيقول : « إنهم لجهلهم بالصورة وضعوا لأنفسهم أساسا وبنوا على قاعدة فقالوا إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث ، وإنه إذا كان كذلك وجب إذا كان لأحد الكلامين فضيلة لا تكون للآخر ، ثم كان الغرض من أحدهما هو الغرض من صاحبه - أن يكون مرجع تلك الفضيلة إلى اللفظ خاصة ، وألا يكون لها مرجع إلى المعنى ، من حيث أن ذلك فى زعمهم يؤدى إلى التناقض ، وأن يكون معناهما متغايراً وغير متغاير معاً[2] .

(٢٥) ولقد كان شرح عبد القاهر لنظريته فى النظم على هذا النحو مدعاة إلى تجريد اللفظ من حيث هو لفظ من كل فضيلة ذات بال . فإذا لم تكن الألفاظ إلا رموزاً لمعانيها ....

وإذا كان الفكر لا يتعلق بمعانى الكلمات فى أنفسها ، وإنما يتعلق بمعانى النحو التى تتمثل فيها العلاقات بين معانى الكلمات ....

وإذا كانت الألفاظ إنما تترتب فى النطق على حسب ترتيب معانيها فى النفس الترتيب الخاضع لهذه العلاقات ....

(١) المصدر نفسه
(٢) المصدر نفسه ص ٣٦٨ .

إذا كان الأمر كذلك فلا عبرة إذن بالألفاظ من حيث هى ألفاظ منطوقة بل من حيث الاقتفاء بها آثار المعانى وترتيبها فى النفس ...

فالألفاظ لا تستحق من حيث هى ألفاظ أن تنظم على وجه دون وجه .

ولو فرضنا أن تنخلع من هذه الألفاظ دلالتها لما كان شىء منها أحق بالتقديم من شىء ، ولا يتصور أن يجب فيها ترتيب ونظم . ولو حفظت صبيا شطر كتاب العين أو الجمهرة من غير أن تفسر له شيئاً ، وأخذته بأن يضبط صور الألفاظ وهيئاتها ويؤديها كما يؤدى أصناف أصوات الطيور - لرأيته ولا يخطر له ببال أن من شأنه أن يؤخر لفظا ويقدم آخر ، بل كان حاله حال من يرمى الحصى ويعد الجوز ، اللهم إلا أن تسومه أنت أن يأتى بها على حروف المعجم ليحفظ نسق الكتاب[1] .

ولو كان القصد بالنظم إلى اللفظ دون أن يكون الغرض ترتيب المعانى فى النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها - لكان ينبغى ألا يختلف حال اثنين فى العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه ، لأنهما يحسان بتوالى الألفاظ فى النطق إحساساً واحداً ، ولا يعرف أحدهما فى ذلك شيئاً يجهله الآخر[2] .

نعم إن النظم موجود فى الألفاظ على كل حال ، ولا سبيل إلى فهم ترتيب المعانى فى النفس ما لم تنظم الألفاظ - لكن ذلك إنما هو باعتبار أن الألفاظ أوعية للمعانى ، فهى لا محالة تتبع المعانى فى مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا فى النفس وجب فى اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا فى النطق ، فأما أن تكون الألفاظ هى المقصودة قبل المعانى بالنظم والترتيب ، وأما أن يستقل ترتيب الألفاظ عن ترتيب المعانى فان ذلك باطل من الظن ، ووهم يتخيل إلى من لا يوفى النظم حقه ، إذ لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف

(١) المصدر نفسه ص ٤١ .
(٢) المصدر نفسه

معناه ، ولا أن تتوخى فى الألفاظ من حيث هى ألفاظ ترتيباً ونظما ، إنما الذى يحدث هو أنك تتوخى الترتيب فى المعانى وتعمل الفكر هناك ، فإذا تم ذلك أتبعتها الألفاظ ، وقفوت بها آثارها ، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعانى فى نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً فى ترتيب الألفاظ ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعانى وتابعة لها ولاحقة بها ، والعلم بمواقع المعانى فى النفس علم بواقع الألفاظ الدالة عليها فى النطق[1] .

ولا يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى إنما يصعب مرام المعنى بسبب اللفظ ، فصعوبة ما صعب من السجع هى صعوبة عرضت فى المعانى من أجل الألفاظ ، وذلك أنه صعب عليك أن توفق بين معانى تلك الألفاظ المسجعة وبين معانى الفصول التى جعلت أردافاً لها ، فلم تستطع ذلك إلا بعد أن عدلت عن أسلوب إلى أسلوب أو دخلت فى ضرب من المجاز أو أخذت فى نوع من الاتساع وبعد أن تلطفت على الجملة ضرباً من التلطف .

وكيف يتصور أن يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى ، وأنت إن أردت الحق لا تطلب اللفظ بحال وإنما تطلب المعنى ، وإذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاءك ناظرك ، وإنما كان يتصور أن يصعب مرام اللفظ من أجل المعنى أن لو كنت إذا طلبت المعنى لخصلته احتجت أن تطلب اللفظ على حدة ، وذاك محال[2] .

وهو فى هذا يتفق مع ما يقول نوديه Nodier فى هذا المعنى : « إن الكلمة ثمرة للفكرة ، فمتى نضجت الفكرة سقطت كما تسقط الثمرة الناضجة ، ولكنها تسقط على كمالها . ومع ما يقول جوبير Joubert « وعندما تصل الفكرة إلى تمامها تصيح بكلمتها[3] » .

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٢ — ٤٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٤٩ .
(٣) بلاغة أرسطو ص ٣٧٩ .

(٢٦) ويصل عبد القاهر من ذلك إلى الحكم بالخطأ على من قصر الفصاحة على الكلمات من حيث هى ألفاظ منطوقة وأصوات مسموعة ، إذ مؤداه أنه لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظى وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى فى النطق حروف تثقل على اللسان .

كالذى أنشده الجاحظ من قول القائل :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وقول ابن يسير :

لا أذيل الآمال بعدك إنى بعدها بالآمال جد بخيل
كم لها موقف بباب صديق رجعت من نداه بالتعطيل

وزعم أن الكلمات فى ذلك على طبقات ، فمنه المتناهى فى الثقل المفرط فيه كالذى مضى ، ومنه ما هو أخف منه كقول أبى تمام :

كريم متى أمدحه أمدحه والورى معى وإذا ما لمته لمته وحدى

ومنه ما يكون فيه بعض الكلفة على اللسان إلا أنه لا يبلغ بقائله مبلغ العيب والتشهير بأمره .

وزعم أن الكلام إذا سلم من ذلك وصفا من شوبه كان الفصيح المشاد به المشار إليه .

وادعى أن الصفاء أيضا يكون على مراتب يعلو بعضها بعضا ، وأن له غاية إذا انتهى إليها كان الإعجاز[1] .

وعبد القاهر يشير بذلك إلى ما قاله الرمانى فى التلاؤم .

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٦ .

وهو يحصر العلة فى خطأ من اتجه باتجاهه ـ فيما سبق أن قرره من أن قيمة الألفاظ رهن بدلالتها على المعانى ، فالألفاظ لا تراد لنفسها ، وإنما تراد لتجعل أدلة على المعانى ، فلو جردت الألفاظ من دلالتها وجمتها جمعا كيفما اتفق ، ولم تستهدف بها معنى ـ فقدت قيمتها ، ولا عبرة حينئذ بأى وصف لها ، وعلى ذلك يكون التلاؤم فيها إذ ذاك وغير التلاؤم سواء .

(٢٧) ويقرر عبد القاهر أن ذلك هو السر فى ذم النقاد لمن حمله الجرى وراء السجع والتجنيس على الإساءة إلى المعنى و إدخال الخلل عليه من أجلهما ، وعلى أن يتعسف فى الاستعارة بسببهما ، كالذى صنع أبو تمام فى قوله :

سيف الإمام الذى سمته هيبتـــه لما تخرم أهل الأرض مخترما
قرت بقران عين الدين فانشترت بالأشترين عيون الشرك فاصطلما

وقوله :

ذهبت مذهبه السماحة فالتوت فيه العقول أمذهب أم مذهب

ومعنى ذلك أنه لا فضل للسجع ولا للتجنيس ولا اعتداد بهما إلا مع الوفاء بحق المعنى والإتيان به على الصورة التى ينبغى أن يكون عليها ، وإلا إذا كان لهما نصيب فى خدمة المعنى وجمال صورته ، فالمعنى إذن هو الذى يضفى الجمال عليهما إذا اشتملا على جمال .

و إذا نظرت إلى تجنيس أبى تمام : أمذهب أم مذهب ـ فاستضعفته ، وإلى تجنيس القائل : حتى نجا من خوفه وما نجا

وقول المحدث :

ناظراه فيما جنى ناظراه أو دعانى أمت بما أودعانى

فاستحسنته ـ لم تشك بحال أن ذلك لم يكن لأمر يرجع إلى اللفظ ، ولكن لأنك رأيت الفائدة ضعفت فى الأول وقويت فى الثانى ، وذلك لأنك رأيت أبا تمام لم يزدك بمذهب ومذهب على أن أسمعك حروفا مكررة لا تجد لها فائدة ـ إن وجدت ـ إلا متكلفة متمحلة ، ورأيت الآخر قد أعاد عليك اللفظة كأنه يخدعك عن الفائدة وقد أعطاكها ، ويوهمك أنه لم يزدك وقد أحسن الزيادة ووفاها .

ولهذه النكتة كان التجنيس وخصوصا المستوفى منه ـ مثل نجا ونجا ـ من حلى الشعر[1] .

(٢٨) وينعى عبد القاهر على المتأخرين الذين جروا وراء البديع وتكلفوه فطمسوا المعانى وأفسدوها ، من أجل فنونه التى صارت لهم غايات وأهدافا ، فقادوا إليها المعانى وأخضعوها لها . ولم يكن ذلك سبيل العارفين بجواهر الكلام الذين لم يكونوا يعرجون على البديع إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته ، وإلا حيث يأمنون جناية منه عليه . فهذا الجاحظ يقول فى أول كتاب الحيوان : « جنبك الله الشبهة وعصمك من الحيرة ، وجعل بينك وبين المعرفة سببا ، وبين الصدق نسبا ، وحبب إليك التثبيت ، وزين فى عينك الإنصاف ، وأذاقك حلاوة التقوى ، وأشعر قلبك عز الحق ، وأودع صدرك برد اليقين ، وطرد عنك ذل اليأس ، وعرفك ما فى الباطل من الزلة ، وما فى الجهل من القلة » .

لقد ترك أولا أن يوفق بين الشبهة والحيرة فى الإعراب ، ولم يرد أن يقرن الخلاف إلى الإنصاف ويشفع الحق بالصدق ، ولم يعن بأن يطلب لليأس قرينة تصل جناحه ، وشيئا يكون رديفا له ، لأنه رأى التوفيق بين المعانى أحق ، والموازنة

---

(١) أسرار البلاغة ص ٤ ، ٥ .

فيها أحسن ، ورأى العناية بها حتى تكون إخوة من أب وأم ، ويذرها على ذلك تتفق بالوداد على حسب اتفاقها بالميلاد — أولى من أن يدعها لنصرة السجع وطلب الوزن ، أولاد علة عسى ألا يوجد بينها وفاق إلا فى الظواهر ، فأما أن يتعدى ذلك إلى الضمائر ويخلص إلى العقائد والسرائر ، ففى الأقل النادر .

وعلى الجملة — كما يقول عبد القاهر — فإنك لا تجد تجنيسا مقبولا ولا سجعا حسنا حتى يكون المعنى هو الذى طلبه واستدعاه وساق نحوه ، وحتى تجده لا تبتغى به بدلا . ومن ههنا كان أحلى تجنيس تسمعه وأعلاه وأحقه بالحسن وأولاه — ما وقع من غير قصد من المتكلم إلى اجتلابه وتأهب لطلبه ، أو ما هو لحسن ملاءمته — وإن كان مطلوبا — بهذه المنزلة وبتلك الصورة[1] .

إن الألفاظ وأوضاعها على اللسان يجب أن تكون رهنا بنظم المعانى فى النفس والمعانى هى التى يجب أن تستدعى الألفاظ وأوضاعها .

(٢٩) ومن أجل ذلك يرى عبد القاهر أن من الخطأ أن يقسم الأمر فى تقديم الألفاظ وتأخيرها فى النظم قسمين ، فيجعل مفيدا فى بعض الكلام وغير مفيد فى بعض ، وأن يعلل تارة بالعناية بالمقدم ، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه . إن كل نظم للألفاظ فى صورة لابد أن يستدعيه قصد الدلالة على صورة معنوية خاصة . أما أن تنظم الألفاظ ليكون نظمها مفيدا تارة ، ولمجرد التصرف فى اللفظ من غير معنى تارة أخرى — فذلك مما ينبغى أن يرغب عن القول به . انظر مثلا إلى الاستفهام بالهمزة ، فأنت إذا بدأت بالفعل فقلت : أفعلت ؟ كان الشك فى الفعل وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده ، وإذا قلت : أأنت فعلت ؟ فبدأت بالاسم ، كان الشك فى الفاعل ، وكان

(١) أسرار البلاغة ص ٦ ، ٧ .

التردد فيه . ومثال ذلك أنك تقول : أبنيت الدار التى كنت على أن تبنيها ؟ أقلت الشعر الذى كان فى نفسك أن تقوله ؟ أفرغت من الكتاب الذى كنت تكتبه ؟

تبدأ فى هذا ونحوه بالفعل ، لأن السؤال عن الفعل نفسه ، والشك فيه ، لأنك فى جميع ذلك متردد فى وجود الفعل وانتفائه ، مجوز أن يكون قد كان ، وأن يكون لم يكن .

وتقول : أأنت بنيت هذه الدار ؟ أأنت قلت هذا الشعر ؟ أأنت كتبت هذا الكتاب ؟

فتبدأ فى ذلك كله بالاسم ، لأنك لم تشك فى الفعل أنه كان . كيف وقد أشرت إلى الدار مبنية ، والشعر مقولا ، والكتاب مكتوبا ؟ وإنما شككت فى الفاعل من هو ؟

ففرق بين تقديم الفعل هناك ، وتقديم الاسم هنا . ولا يخفى فساد أحدهما فى موضع الآخر . فلو قلت : أأنت بنيت الدار التى كنت على أن تبنيها ؟ أأنت قلت الشعر الذى كان فى نفسك أن تقوله ؟ أأنت فرغت من الكتاب الذى كنت تكتبه ؟ خرجت من كلام الناس . وكذلك لو قلت : أبنيت هذه الدار ؟ أقلت هذا الشعر ؟ أكتبت هذا الكتاب ؟ قلت ما ليس بقول . ذاك لفساد أن تقول فى الشىء المشاهد الذى هو نصب عينيك : أموجود أم لا[1] ؟ . . . .

(٣٠) وجملة القول إن نظم المعانى فى النفس هو أساس نظم الألفاظ على اللسان . وما دامت المعانى هى المستدعية للألفاظ ونظمها على اللسان — كانت كل فضيلة فى النظم أساسها نظم المعنى ، أو بعبارة أدق صورة المعنى فى النفس .

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٦ — ٨٨ .

وإذا كان جمال الصورة أو قبحها فى المرآة مردهما فى الحقيقة إلى الصورة الحقيقية التى انعكست فى المرآة ـ فإن الأمر هو كذلك بالنسبة إلى الكلام عند عبد القاهر . وفى مثل ذلك يقول صاحب فلسفة اللغة : « المبنى الواضح وليد معنى واضح ، وإن المعنى الغامض لا يعبر عنه إلا بمعنى غامض . الرديء من الألفاظ يعكس رديئا من المعانى . الوحشى من الألفاظ يعكس وحشيا من المعانى ...[1] »

وإذا كان الأمر كذلك فليس فى اللفظ من حيث هو لفظ جمال ولا فضيلة ولكن باعتباره مشيرا إلى المعنى الذى تشكل هو على مثاله . ومثل من يعول على اللفظ ويهمل المعنى ـ كما يقول عبد القاهر ـ كمثل من يرى خيال الشيء فيحسبه الشيء .

(٣١) ويقول عبد القاهر كذلك : إن الفصاحة عبارة عن مزية للمتكلم دون واضع اللغة ، والمتكلم بلغة ما ـ لا يكون متكلما بها حتى يستعمل أوضاعها على ما وضعت عليه . وهو لا يستطيع أن يزيد من عند نفسه فى اللفظ شيئا ليس هو فى اللغة ،ولا أن يحدث فى اللفظ ،وصفا جديدا حتى تنسب الفصاحة إلى ألفاظ كلامه[2] .

(٣٢) وإذا كانت الألفاظ لا فضل لها فى ذاتها ، وإنما يكون لها الفضل من حيث دلالتها على المعانى ...

وإذا كان الفكر لا يتعلق بمعانى الألفاظ أنفسها ، وإنما يتعلق بالعلاقات بين معانيها ...

إذا كان الأمر كذلك فلا عبرة بالألفاظ مفردة وإنما العبرة بها منظومة . وكل ما يمكن أن يقال فى تفاضل الألفاظ المفردة : أن تكون هذه مألوفة

(١) فلسفة اللغة ص ٨١ .
(٢) دلائل الاعجاز ص ٣٠٨ .

الاستعمال وتلك غريبة وحشية ، أو أن تكون حروف هذه أخف وامتزاجها أحسن ، وعلى يكد اللسان أبعد . وتلك أمور هينة لا يعتد بها إلى جانب مايعتد به من مكان الكلمات فى النظم والتلاؤم بين معانيها .

فالنظم هو مناط التفاضل المعتد به بين الألفاظ من حيث ما يطرأ به من العلاقات بين معانيها ، وليس مناطه انفراد الكلمات .

وإنك لترى الكلمة تروقك وتؤنسك ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر : كلفظ الأخدع فى بيت الحماسة :

تلفت نحو الحى حتى وجدتنى ... وجعت من الإصغاء ليتا وأخدعا

وبيت البحترى :

وإنى وإن بلغتنى شرف العلا ... وأعتقت من رق المطامع خدعى

فإن لها فى هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن ، ثم إنك تتأملها فى بيت أبى تمام :

يا دهر قوم من أخدعيك فقد ... أضججت هذا الأنام من خرقك

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير ـ أضعاف ماوجدت هناك من الروح والخفة والإيناس والبهجة .

ومن أعجب ذلك لفظة « الشيء » فإنك تراها مقبولة حسنة فى موضع وضيعة مستكرهة فى موضع .

وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبى ربيعة المخزومى :

ومن مالىء عينيه من شيء غيره ... إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

وإلى قول أبى حية :

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة ... تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا

فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول .

ثم انظر إليها فى بيت المتنبى :

لو الفلك الدوار أبغضت سعيه لعوقه شىء عن الدوران

فإنك تراها تقل وتضؤل بقدر مانبلت وشرفت فيما تقدم . فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هى لفظ ، وإذا استحقت المزية والشرف استحقت ذلك فى ذاتها وعلى انفرادها دون أن يكون السبب فى ذلك حالها مع أخواتها المجاورة لها فى النظم[1] — لما اختلف بها الحال، ولكانت إنما تحسن أبدا أولا تحسن أبدا.

وإذا كان النظم القائم على العلاقات المعنوية هو مناط التفاضل كان ذلك دليلا على أنه لاقيمة للفظ من حيث هو لفظ ونطق لسان .

(٣٣) ويقول عبد القاهر: إن هناك فرقا بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة .

فأما نظم حروف الكلمة فهو توليها فى النطق ، وذلك من عمل واضع اللغة ، ولا علاقة بين هذه الحروف المنظومة للكلمة وبين معناها ، إذ أن واضع اللغة لم يقتف فى نظم حروف الكلمة رسما من العقل اقتضى أن يتحرى فيه ما تحراه . فلو أنه كان قد قال مثلا ربض مكان ضرب لما كان فى ذلك ما يؤدى إلى فساد[2] .

وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك ، لأنك تقتفى فى نظمها آثار المعانى وترتبها على حسب ترتيبها فى النفس ، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض وليس هو النظم الذى معناه ضم الشىء إلى الشىء كيفما اتفق ، وكذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتحبير وما أشبه ذلك

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٨ — ٤٠ .

(٢) ومعنى ذلك أن ترتيب حروف الكلمة ترتيب اعتباطى محض لاعلاقة له بالمعنى فضلا على أن العلاقة بين الكلمة ومعناها يوجه عام اعتباطية كما أشار إلى ذلك عبد القاهر من قبل .

مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضى كونه هناك ، وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح[1] .

٣

شبهات اللفظيين والرد عليها :

لكن اللفظيين قد تشبثوا باللفظ ونسبوا إليه المزية . . . . ترى الرجل منهم — كما يقول عبد القاهر — ينظر إلى حال السامع ، فإذا رأى المعانى لاتقع مرتبة فى نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ فى سمعه نسى حال المتكلم الذى لا يستطيع أن يجىء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر فى المعانى ، واعتبر حال السامع[2] .

وزادهم تشبثا باللفظ أنهم رأوا القدماء يفردون اللفظ عن المعنى ويجعلون للفظ حسنه على حدة ، ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها للمعنى ، فظن هؤلاء اللفظيون أن للفظ حسنا ومزية ونبلا وشرفا ، وأن الأوصاف التى تحل العلماء اللفظ إياها — إنما هى أوصافه على الحقيقة ، ونسى هؤلاء أن تلك الأوصاف هى فى الحقيقة راجعة إلى المعانى .

يقول اللفظيون : إذا كان اللفظ بمعزل عن المزية . . . وكانت المزية مقصورة على المعنى :

(١) فكيف كانت الفصاحة من صفات اللفظ قطعا ، وكيف امتنع أن يوصف بها المعنى .

ويجيب عبد القاهر عن ذلك بأن اختصاص اللفظ بالفصاحة إنما هو من حيث كونه دالا على معناه ، وإذا كانت الفصاحة خاصة باللفظ من حيث الدلالة — استحال أن يوصف بها المعنى ، إذ يستحيل أن يوصف المعنى بأنه دال[3] .

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ٥٠

(ب) ولماذا قال النقاد : لفظة متمكنة ومقبولة ، وأخرى قلقة ونابية ومستكرهة ؟ .

ويجيب عبد القاهر بأن النقاد يعبرون بتمكن الكلمات عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها ، ويعبرون بالنبو عن سوء التلاؤم بين معنى هذه ومعنى تلك .

فأنت إذا افكرت مثلا فى قوله تعالى : « وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودى وقيل بعداً للقوم الظالمين »

فتجلى لك منها الإعجاز ، وبهرك الذى ترى وتسمع ، فإن مرجع ذلك إلى حسن النظم والتأليف ، والى ارتباط الكلمات بعضها ببعض من حيث المعنى . وليس مرجعه الألفاظ من حيث هى ألفاظ وأصوات مجردة من العلاقات بين معانيها .

فسر العظمة فى الآية يرجع إلى أن نوديت الأرض ثم أمرت ، ثم إلى أن كان النداء بيا دون «أى» نحو : يأيتها الأرض . ثم إلى إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال «ابلعى الماء» ثم إلى إتباع نداء الأرض وأمرها ما هو من شأنها — نداء السماء وأمرها كذلك مما يخصها ، ثم إلى بناء الفعل « غاض » للمجهول للدلالة على أنه لم يغض إلا بأمر آمر وقدرة قادر ، ثم إلى تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى « وقضى الأمر » ثم إلى ذكر ما هو نتيجة لهذه الأمور جميعا وهو الاستواء على الجودى ، ثم إلى إضمار السفينة قبل الذكر للتعظيم والتفخيم ، ثم إلى مقابلة قيل فى الخاتمة بقيل فى الفاتحة .

وكل هذه الخصائص ترجع لما بين معانى الألفاظ من الاتساق العجيب . إنها ترجع إلى النظم من حيث إنه نظم معان لا نظم ألفاظ منطوقة وأصوات مسموعة مجردة من المعانى والعلاقات بين المعانى . وعلى هذا يمكن فهم التمكن والقبول

والقلق والنبو والاستكراه مما وصف به اللفظ ، فهذه أمور كلها ترجع إلى الاتفاق والتلاؤم أو الاختلاف والتنافر بين معانى الكلمات المتجاورة فى النظم ، لا بين الألفاظ المنظومة مجردة من الدلالات والعلاقات[1] .

(ح) وماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة ، فقالوا : معنى لطيف ولفظ شريف ، ولماذا قسموا الشعر ، فقالوا : إن منه ما حسن لفظه ومعناه ، ومنه ما حسن لفظه دون معناه ، ومنه ما حسن معناه دون لفظه . ولماذا فخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم فى ذلك من بعدهم ، وحتى قال أهل النظر : إن المعانى لا تتزايد ، وإنما تتزايد الألفاظ — فأطلقوا كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية خاصة باللفظ ؟

ويجيب عبد القاهر عن ذلك بأنه لما كانت المعانى إنما تتبين بالألفاظ ، وكان لا سبيل للمرتب لها والجامع شملها إلى أن يعلمك ما صنع فى ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ فى نطقه — تجوزوا ، فكنوا عن ترتيب المعانى بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد ، كقولهم : لفظ متمكن ، يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشىء الحاصل فى مكان صالح يطمئن فيه ، ولفظ قلق نابٍ ، يريدون أنه من أجل معناه غير موافق لما يليه ، كالحاصل فى مكان لا يصلح له ، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه[2] .

ويقرر عبد القاهر أن الأشعار التى أثنوا عليها من جهة اللفظ لا مرجع للثناء عليها إلا إلى الجانب المعنوى . فالأبيات :

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح

---

(١) راجع دلائل الاعجاز ص ٢٦ وما بعدها .
(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٠ ، ٥١

وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح[1]

التى أثنوا عليها من جهة اللفظ خاصة ، إذا تأملتها لم تجد لثنائهم عليها مرجعا إلا إلى استعارة وقعت موقعها ، وأصابت غرضها ؛ أو حسن ترتيب تكامل معه البيان ، حتى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللفظ إلى السمع واستقر فى الفهم ، مع وقوع العبارة فى الأذن ، وإلا إلى سلامة الكلام من الحشو غير المفيد . . وإلا إلى سلامته من التقصير فى الدلالة .

فأول ما يلقاك من محاسن هذا الشعر أن الشاعر قال : ولما قضينا من منى كل حاجة ، فعبر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسننها — على سبيل الإيجاز بطريق العموم .

ثم نبه بقوله : ومسح بالأركان من هو ماسح — على طواف الوداع الذى هو اخر الأمر ودليل المسير الذى هو مقصوده من الشعر ، ثم قال : أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ، فوصل بذكر مسح الأركان ما وليه من زم الركاب وركوب الركبان ، ثم دل بلفظة الأطراف على الصفة التى يختص بها الرفاق فى السفر : من التصرف فى فنون القول وشجون الحديث ، أو ما هو عادة المتطرفين من الإشارة والتلويح والرمز والإيماء ، وأنبأ بذلك عن طيب النفوس وقوة النشاط وفضل الاغتباط ، كما توجبه ألفة الأصحاب وأنسة الأحباب ، وكما يليق بحال من وفق لقضاء العبادة الشريفة ، ورجا حسن الإياب ، وتنسم روائح الأحبة والأوطان واستماع التهانى والتحايا من الخلان والإخوان ، ثم زان ذلك كله باستعارة لطيفة طبق فيها مفصل التشبيه ، وأفاد كثيراً من الفوائد بلطف الوحى والتنبيه .

(١) مثل ابن قتيبة بهذه الأبيات للشعر الذى حسن لفظه وحلا فإذا فتشته لم تجد طائلا ... الشعر والشعراء ص ٣ ، ٤ .

وأخبر بعد بسرعة السير ووطأة الظهر ، إذ جعل سلامة سيرها بهم كالماء تسيل به الأباطح ، وكان فى ذلك ما يؤكد ما قبله ، لأن الظهور إذا كانت وطيئة وكان سيرها السهل السريع — زاد ذلك فى نشاط الركبان ، ومع ازدياد النشاط يزداد الحديث طيبا . ثم قال بأعناق المطى ولم يقل بالمطى ، لأن السرعة والبطء يظهران غالبا فى أعناقها ويبين أمرهما من هواديها وصدورها ، وسائر أجزائها تستند إليها فى الحركة ، وتتبعها فى الثقل والخفة[1] .

ومعنى ذلك كله أنك لا تجد حسنة من حسنات هذا الشعر يمكن أن تنسبها إلى مفردات ألفاظه ، إنما حسنات هذا الشعر مردها إلى جمال النظم . وأساس النظم ترتيب المعانى فى النفس يتبعه نظم الألفاظ ، وكل جمال فى نظم الألفاظ مرده إلى جمال نظم المعانى فى النفس .

(ى) ولماذا جعلوا الألفاظ زينة للمعانى وحلية عليها ، وجعلوا المعانى كالجوارى والألفاظ كالمعارض لها وكالوشى المحبر واللباس الفاخر والكسوة الرائعة إلى أشباه ذلك مما نحموا به أمر اللفظ ، وجعلوا المعنى ينبل به ويشرف ؟ والجواب على ذلك أن الكلام على ضربين : ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة ، فقلت : خرج زيد ، وبالانطلاق عن عمرو ، فقلت : عمرو منطلق ، وعلى هذا القياس .

وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذى يقتضيه موضوعه فى اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل . أو لا ترى أنك إذا قلت : هو كثير الرماد ، أو قلت : طويل النجاد ، أو قلت فى المرأة : تنوم الضحى — فإنك فى جميع ذلك لا تفيد غرضك الذى تعنى من مجرد اللفظ ، ولكن

(١) دلائل الإعجاز ص ١٦ ، ١٧

يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك ، كمعرفته من كثير رماد القدر أنه مضياف ، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة ، ومن نئوم الضحى فى المرأة أنها مترفة ومخدومة ، لها من يكفيها أمرها .

وكذلك إذا قال القائل : رأيت أسدا ، يريد رجلا شجاعا — علمت أنه أراد التشبيه ، إلا أنه بالغ فجعل الذى رآه بحيث لا يتميز عن الأسد فى شجاعته وكذلك تعلم من قوله : بلغنى أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى — أنه أراد التردد فى البيعة واختلاف العزم فى العمل وتركه .

هناك اذن معنى وهناك معنى المعنى . والمراد بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ الذى تصل إليه بغير واسطة ، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر ، كالذى فسرت لك ، وإذن فهم يضعون كلاما قد يفخمون به أمر اللفظ ، ويجعلون المعنى أعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى ، فكنى وعرض ومثل واستعار ، ثم أحسن فى كل ذلك وأصاب ووضع كل شىء منه فى موضعه وأصاب به شاكلته ، وعمد فيما كنى به وشبه ومثل — لما حسن مأخذه ودق مسلكه ولطفت إشارته .

فالمراد بالمعرض وما فى معناه ليس هو اللفظ المنطوق به ، ولكن معنى اللفظ الذى دللت به على المعنى الثانى ، كمعنى قول القائل : فإنى جبان الكلب مهزول الفصيل — الذى هو دليل على أنه مضياف . فالمعانى الأولى المفهومة من أنفس الألفاظ هى المعارض والوشى والحلى وأشباه ذلك . والمعانى الثوانى التى يوماً إليها بتلك المعانى هى التى تكسى تلك المعارض وتزين بذلك الوشى والحلى .

وكذلك إذا جعل المعنى يتصور من أجل اللفظ بصورة ويبدو فى هيئة ويتشكل بشكل — فمرجع ذلك كله إلى الدلالات المعنوية ، ولا يصلح شىء منه حيث الكلام على ظاهره ، وحيث لا يكون كناية وتمثيل به ولا استعارة

ولا استعانة فى الجملة بمعنى على معنى ، وتكون الدلالة على الغرض من مجرد اللفظ. فلو أن قائلا قال : رأيت الأسد ، وقال آخر : لقيت الليث — لم يجز أن يقال فى الثانى : إنه صور المعنى فى غير صورته ، ولا أن يقال : أبرزه فى معرض سوى معرضه ولا شيئاً من هذا .

وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز ، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له فى اللغة ، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر .

واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحدا .

فأما إذا تغير النظم فلابد حينئذ من أن يتغير المعنى ، كما تقول : زيد كالأسد فتثبت تشبيهه بالأسد ، ثم تقول : كأن زيداً الأسد ، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد إلا أنك تزيد فى معنى تشبيهه ، بحيث لا يتميز عن الأسد ولا يقصر عنه ، وحتى يتوهم أنه أسد فى صورة آدمى .

واعلم أن السبب فى أن أحالوا أشباه هذه المحاسن التى ذكرتها لك على اللفظ — أنها ليست بأنفس المعانى ، بل هى زيادات فيها وخصائص .

ألا ترى أن ليست المزية التى نجدها لقولك : كأن زيداً الأسد ، على قولك زيد كالأسد — شيئاً خارجاً عن التشبيه الذى هو أصل المعنى ؟ وإنما هو زيادة فيه ، وفى حكم الخصوصية فى الشكل ، نحو أن يصاغ خاتم على وجه ، وآخر على وجه آخر ، تجمعهما صورة الخاتم ، ويفترقان بخاصة وشىء يعلم ، إلا أنه لا يعلم منفرداً .

ولما كان الأمر كذلك لم يمكنهم أن يطلقوا اسم المعانى على هذه الخصائص إذ كان لا يفترق الحال حينئذ بين أصل المعنى ، وبين ما هو زيادة فى المعنى

وكيفية له وخصوصية فيه. فلما امتنع ذلك توصلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ في ذلك بأوصاف يعلم أنها لا تكون أوصافا له من حيث هو لفظ، كنحو وصفهم له بأنه لفظ شريف، وأنه قد زان المعنى، وأن له ديباجة وأن عليه طلاوة، وأن المعنى منه في مثل الوشي، وأن عليه كالحلي إلى أشباه ذلك مما يعلم ضرورة أنه لا يعنى بمثله الصوت والحروف [1] ...

ومن الصفات التي تجدهم يجرونها على اللفظ، ثم لا يعترضك شبهة، ولا يكون منك توقف في أنها ليست له ولكن لمعناه - قولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه، ولا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك، وقولهم يدخل في الأذن بلا إذن، فهذا مما لا يشك العاقل في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة. ذلك لأنه لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة ومعاني الألفاظ التي يسمعها، أو يكون جاهلا بذلك. فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من لفظ آخر، وإن كان جاهلا كان تصور تفاوت حال الألفاظ معه - أبعد.

وجملة الأمر إنه إنما يتصور أن يكون السامع أسرع فهما لمعنى منه إلى معنى آخر، إذا كان ذلك مما يدرك بالفكر، وإذا كان مما يتجدد للسامع العلم به عند سماعه الكلام. وذلك محال في دلالات الألفاظ، لأن طريق معرفتها التوقيف والتقدم بالتعريف قبل سماع الكلام، وإذا كان ذلك كذلك علم علم الضرورة أن مصرف ذلك إلى دلالات المعاني على المعاني.

فاذا قال القدماء: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه - فإنهم يريدون أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٠٢ — ٢٠٥.

الذي يجعله المتكلم دليلا على المعنى الثاني - متمكناً في دلالته، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من دائرة اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك. فكان من الكناية مثل قوله:

لا أمتنع العوذ بالفصال ولا ... أبتاع إلا قريبة الأجل

ومن الاستعارة مثل قوله:

وصدر أراح الليل عازب همه ... تضاعف فيه الحزن من كل جانب

ومن التمثيل مثل قوله:

لا أذود الطير عن شجر ... قد بلوت المر من ثمره

ومن الكلام ما هو على النقيض من ذلك، إذ اعترضه ما يمنعه من توضيح المعنى الثاني تمام الإيضاح، وما يجعله لا يحسن السفارة بين السامع وبين ذلك المعنى.

فمن ذلك قول الشاعر:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ... وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

فقد ظن الشاعر أن الجمود يبلغ له في إفادة المسرة والسلامة من الحزن ما بلغ سكب الدموع في الدلالة على الكآبة والوقوع في الحزن، ونظر إلى أن الجمود خلو العين من البكاء وانتفاء الدموع عنها، وأنه إذا قال: «لتجمدا» فكأنه قال: أحزن اليوم لئلا أحزن غدا، وتبكي عيناي جهدهما لئلا تبكيا أبدا. وغلط فيما ظن.

وذاك أن الجمود هو ألا تبكى العين مع أن الحال حال بكاء ، ومع أن العين يراد منها أن تبكى ، ويشتكى من ألا تبكى ، ولذلك لا ترى أحداً يذكر عينه بالجمود إلا وهو يشكوها ويذمها وينسبها إلى البخل ، ويعد امتناعها من البكاء تركا لمعونة صاحبها على ما به من الهم . ألا ترى إلى قوله :

ألا إن عيناً لم تجد يوم واسط عليك بجارى دمعها لجمود

فأتى بالجمود تأكيداً لنفى الجود ، ومحال أن يجعلها لا تجود بالبكاء وليس هناك التماس بكاء ، لأن الجود والبخل يقتضيان مطلوباً يبذل ويمنع . ولو كان الجمود يصلح لأن يراد به السلامة من البكاء ، ويصح أن يدل به على أن الحال حال مسرة وحبور — لجاز أن يدعى به للرجل ، فيقال : لا زالت عينك جامدة ، كما يقال : لا أبكى الله عينك . وذلك مما لا يشك فى بطلانه . وعلى ذلك قول أهل اللغة : عين جمود لا ماء فيها ، وسنة جماد لا مطر فيها . وناقة جماد ، لا لبن فيها . وكما لا تجعل السنة والناقة جماداً إلا على معنى أن السنة مخيلة بالقطر والناقة لا تسخو بالدر — كذلك حكم العين لا تجعل جموداً إلا وهناك ما يقتضى إرادة البكاء منها وما يجعلها إذا بكت — محسنة موصوفة بأن قد جادت وسخت ، وإذا لم تبك ، مسيئة موصوفة بأن قد ضنت وبخلت . . . . .

وإذا كانت تلك هى حال أجزاء النظم من الألفاظ من حيث الدلالة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى أوضاع هذه الأجزاء فى النظم من حيث الدلالة كذلك .

فاذا كان النظم سويا والتأليف مستقيما كان وصول المعنى إلى قلبك تلو وصول اللفظ إلى سمعك .

وإذا كان على خلاف ما ينبغى — وصل اللفظ إلى السمع ، وبقيت فى المعنى تطلبه وتتعب فيه . وإذا أفرط الأمر فى ذلك صار إلى التعقيد الذى قالوا : إنه يستهلك المعنى (١) .

(هـ) وقالوا إن العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح . . .

وذلك يقتضى أن يكون للفظ نصيب فى المزية ، لأنهما لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالا أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر مع أن المعنى واحد . وقالوا : ولولا أن الأمر كذلك لكان ينبغى ألا يكون للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له ، لأنه إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه ، فإن لفظ المفسر يأتى على المعنى ويؤديه لا محالة ، إذ لو كان لا يؤديه لما كان تفسيراً له ؛ وإذا لزم ذلك فى تفسير البيت من الشعر لزم مثله فى الآية من القرآن . . .

ويجيب عبد القاهر عن ذلك بما سبق ذكره عنه من أن سبيل المعانى سبيل أشكال الحلى كالخاتم والشنف والسوار .

فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلا ساذجا لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتى بما يقع عليه اسم الخاتم ، إن كان خاتما والشنف إن كان شنفاً ، وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه — كذلك سبيل المعانى : أن ترى الواحد منها غفلا ساذجاً عامياً موجوداً فى كلام الناس كلهم ، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصور فى المعانى ، فصنع فيه ما يصنع الصنع الحاذق حتى يغرب فى الصنعة ، ويدق فى العمل ، ويبدع فى الصياغة .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٦ — ٢١٠

فاذا قال الناس مثلا : الطبع لا يتغير ، ولست تستطيع أن تخرج الإنسان عما جبل عليه — رأيت معنى غفلا عامياً معروفا فى كل جيل وأمة .

وإذا قال المتنبى :

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

وجدت هذا المعنى قد خرج فى أحسن صورة ، وأنه تحول جوهرة بعد أن كان خرزة ، وصار أعجب شىء بعد أن لم يكن شيئاً .

وكذلك تلحظ هذا الفرق بالموازنة بين أن يقال :غير بعيد فى قدرة الله تعالى أن يجمع فضائل الخلق كلهم فى رجل واحد ، وبين قول أبى نواس :

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد

وبالموازنة بين قولك : زيد كالأسد أو مثل الأسد أو شبيه بالأسد ، وبين قولك : كأن زيداً الأسد ، فإنك تجد فى الأول تشبيهاً غفلا ساذجاً ، وتجد فى الثانى تشبيهاً أيضاً إلا أنك ترى بينه وبين الأول بوناً بعيداً ، لأنك ترى له صورة خاصة ، وتجدك قد نخمت المعنى وزدت فيه بأن أفدت أنه من الشجاعة وشدة البطش ، وأن قلبه قلب لا يخامره الذعر ، ولا يدخله الروع — بحيث يتوهم أنه الأسد بعينه .

فإذا قلت : لئن لقيته لتلقين منه الأسد وجدت هذا التعبير قد أفاد هذه المبالغة ، لكن فى صورة أحسن وصفة أخص ، وذلك أنك تجعله فى : كأن زيداً أسد — يتوهم أنه الأسد . وتجعله هاهنا يرى منه الأسد على القطع فيخرج الأمر عن حد التوهم إلى حد اليقين .

فإذا نظرت بعد ذلك إلى قول الشاعر :

أبن أرعشت كفا أبيك وأصبحت يداك يدى ليث فإنك غالبه

وجدته قد بدا لك فى صورة آنق وأحسن .

وان نظرت بعد هذا كله إلى قول أرطأة بن سهية :

إن تلقنى لا ترى غير بناظرة تنس السلاح وتعرف جبهة الأسد

وجدته قد فضل الجميع ورأيته قد أخرج فى صورة غير تلك الصور كلها .

وفرق بين قولك : طويل النجاد ، وقولك : طويل القامة .

وفرق بين قول ابن هرمة :

لا أمتنع العوذ بالفصال ولا أبتاع إلا قريبة الأجل

وقولك : أنا مضياف

وفرق بين قولك : رأيت الأسد ، وقولك فى تفسيره : رأيت رجلا هو من الشجاعة بحيث لا ينقص عن الأسد .

وفرق بين قولك : ألقيت حبله على غاربه ، وقولك فى تفسيره : إن المعنى خليته وما يريد ، وتركته يفعل ما يشاء .

وفرق بين قوله تعالى: « وأشربوا فى قلوبهم العجل » ، وقولك فى تفسيره اشتدت محبتهم للعجل وغلبت على قلوبهم .

وفرق بين صورة المعنى فى قوله عز وجل : « واشتعل الرأس شيباً » وصورته فى قول من يقول : وشاب رأسى كله ، وابيض رأسى كله .

وفرق بين صورة المعنى فى قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم » ، وبين صورته فى قولهم : فما ربحوا فى تجارتهم .

وفرق بين صورة المعنى فى قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » ، وصورته فى قولك فى تفسيره : إنه لما كان الإنسان إذا هم بقتل آخر لشىء غاظه منه فذكر أنه إن قتله قتل ارتدع — صار المهموم بقتله كأنه قد استفاد حياة فيما يستقبل بالقصاص[1] .

(و) ولماذا قال القدماء : لفظ ليس فيه فضل عن معناه ؟

ويجيب عبد القاهر بأن فضل اللفظ على المعنى أن تريد الدلالة بمعنى على معنى فتدخل فى أثناء ذلك شيئاً لا حاجة بالمعنى المدلول عليه إلى ذلك الشىء[1] .

* * *

ذلك شىء مما ورد على ألسنة القدماء ، مما ألقى الشبه أمام اللفظيين الذين يريدون أن ينسبوا إلى اللفظ المزية كلها أو بعضها ، وحاول عبد القاهر أن يكشف هذه الشبه بما يتفق ونزعته المعنوية ومذهبه الكلامى الأشعرى .

ويرى عبد القاهر أن علم البيان كان فى حاجة حقاً إلى التفصيل ، وقد قصر فى تفصيله العلماء السابقون ، ثم انتهى الأمر إلى اللفظيين ، فقلدوا العلماء فيما قالوا دون أن يدركوا حقيقة ماقصدوا إليه ، ففهموا ما أشعر بمزية اللفظ على غير وجهه .

وهنا نعيد ما ذكرنا سابقا من قول عبد القاهر : فانك إذا قرأت ما قاله العلماء فى علم البيان وجدت جله أو كله رمزاً ووحيا وكناية وتعريضا وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفطن له إلا من غلغل الفكر ، وأدق النظر ، ومن يرجع بطبعه إلى ألمعية يقوى معها على الغامض ويصل بها إلى الخفى ، حتى كان بسلا حراما أن تتجلى معانيهم سافرة الأوجه لا نقاب عليها ، وبادية الصفحة لا حجاب دونها ، وحتى كأن الإفصاح بها حرام ، وذكرها إلا على سبيل الكناية والتعريض — غير سائغ

(١) المصدر نفسه ص ٣٢٣ — ٣٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ص ٣٥١ .

ثم رأيت الأخيرين قد حفظوا كلام الأولين وتدارسوه ، وكلم به بعضهم بعضا من غير أن يعرفوا له معنى ، ويقفوا منه على غرض صحيح ، فهم يتداولون فيما بينهم ألفاظا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا ، أو أن يستطيعوا إن يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيرا يصح[1] .

ويقول عبد القاهر : إنه قد بلغ من قلة نظرهم أن قوما منهم لما رأوا الكتب المصنفة فى اللغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة ، ورأوا أبا العباس ثعلبا قد سمى كتابه الفصيح ، مع أنه لم يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة ، وكان محالا إذا قيل : إن الشمع — بفتح الميم — أفصح من الشمع بإسكانه أن يكون ذلك من أجل المعنى ، اذ ليس تفيد الفتحة فى الميم شيئاً فى الذى سمى به سبق إلى قلوبهم أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفى أى شىء كان ألا يكون له مرجع إلى المعنى ألبتة ، وأن يكون وصفاً للفظ فى نفسه ومن حيث هو لفظ ونطق لسان ، ولم يعلموا أن المعنى فى وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة أنها فى اللغة أثبت ، وفى استعمال الفصحاء أكثر ، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التى وضعوها[2] .

ولقد اغتر هؤلاء المقلدون بشهرة بعض العلماء ، فقلدوا أقوالهم فيما قالوه فى الفصاحة ، وإن كانت شهرة فى غير علم البيان وكم جنت الشهرة على المقلدين الذين لا يتدبرون ولا يعقلون .

يقول عبد القاهر : « واعلم أن القول الفاسد والرأى المدخول إذا كان صدوره من قوم لهم نباهة وصيت وعلو منزلة فى أنواع من العلوم غير العلم الذى قالوا ذلك القول فيه ، ثم وقع فى الألسن ، فتداولته ونشرته وفشا وظهر ، وكثر

(١) المصدر نفسه ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .
(٢) المصدر نفسه ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

الناقلون له والمشيدون بذكره — صار ترك النظر فيه سنة والتقليد دينا [1] ...

ويحس عبد القاهر بأنه لم يكن من السهل إقناع اللفظيين بالجانب البلاغى من معانى النحو التى يقوم عليها النظم، ذلك الجانب الذى لا وسيلة لإدراكه إلا الذوق والقريحة ، وهم يريدون شيئا محددا ذا قواعد مطردة مضبوطة .

يقول عبد القاهر : ثم إذا أنت قدتهم بالخزائم إلى الاعتراف بألا معنى للنظم غير توخى معانى النحو — عرض لهم من بعد خاطر يدهشهم ، حتى يكادوا يعودون إلى رأس أمرهم . وذلك أنهم يروننا لا ندعى المزية والحسن لنظم كلام من غير أن يكون فيه من معانى النحو شىء يتصور أن يتفاضل الناس فى العلم به ، ويروننا لا نستطيع أن نضع اليد من معانى النحو ووجوهه على شىء نزعم أن من شأن هذا أن يوجب المزية لكل كلام يكون فيه ، بل يروننا ندعى المزية لكل ما ندعيها له من معانى النحو ووجوهه وفروقه — فى موضع دون موضع وفى كلام دون كلام ، وفى الأقل دون الأكثر ، وفى الواحد من الألف . فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة ، وقالوا : كيف يصير المعروف مجهولا ؟ ومن أين يتصور أن يكون للشىء فى كلام مزية عليه فى كلام آخر بعد أن تكون حقيقته فيهما حقيقة واحدة ؟ فإذا رأوا التنكير يكون فيما لا يحصى من المواضع ثم لا يقتضى فضلا ولا يوجب مزية — اتهمونا فى دعوانا ما ادعيناه لتنكير الحياة فى قوله تعالى : « ولكم فى القصاص حياة » من أن له حسنا ومزية ، وأن فيه بلاغة عجيبة ، وظنوه وهما منا وتخيلا . ولسنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم وتصوير الذى هو الحق عندهم — ما استطعناه فى نفس النظم ، لأنا ملكنا فى ذلك أن نضطرهم إلى أن يعلموا صحة ما نقول . وليس الأمر فى هذا كذلك ، فليس الداء فيه بالهين ، ولا هو بحيث إذا رمت العلاج منه وجدت الإمكان فيه

(١) المصدر نفسه ص ٣٥٧ .

مع كل أحد — مسعفا ، والسعى منجحا ، لأن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها ، وتصور لهم شأنها — أمور خفية ومعان روحية ، أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها ، وتحدث له علما بها ، حتى يكون مهيئا لإدراكها ، وتكون فيه طبيعة قابلة لها ، ويكون له ذوق وقريحة يجد لهما فى نفسه إحساسا بأن من شأن هذه الوجوه والفروق أن تعرض فيها المزية على الجملة ، وممن إذا تصفح الكلام وتدبر الشعر فرق بين موقع شىء منها وشىء [1] .

٤

نموذج نظرية عبد القاهر مع هدفه :

أولا : مع الهدف الأول [جوهر الكلام هو المعنى القائم بالنفس]

لقد أثبت عبد القاهر أن الكلام النفسى الذى يقوم على العلاقات بين معانى الكلمات هو الكلام الحق ، وليس الكلام اللفظى إلا ظلا يتبع هذا الكلام النفسى فى نهجه ورسمه . إن المعانى تترتب فى النفس ، والألفاظ تترتب فى النطق ترتيبا يتحكم فيه ترتيب المعانى . فهناك نظم معنوى فى النفس يقابله على اللسان نظم لفظى يتبعه تبعية مطلقة . ويقتفى آثاره ، ولقد كان حرص عبد القاهر على تفسير ماهية الكلام على هذا النهج متلاقيا مع تفسير شيخه الأشعرى للكلام ، ذلك التفسير الذى عارض به المعتزلة العقليين التجريبيين الذين قصروا حقيقة الكلام على الألفاظ والحروف ، فلم يتسن لهم إزاء ذلك إلا أن يقولوا بخلق القرآن — كما عارض به من قال من السلفيين بأن القرآن قديم بألفاظه وحروفه ،

(١) المصدر نفسه ص ٤١٦ ، ٤٢٠

إذ الألفاظ والحروف اللغوية لا يمكن أن تتصل بكلام الله القديم المنزه عن مشابهة الحوادث والمخلوقات ، وبذلك كان رأى الأشعرى وسطا بين هؤلاء وهؤلاء ، وكان أقرب إلى القصد والاعتدال .

ويرد عبد القاهر على المعتزلة ومن نهج نهجهم فى إنكارهم الكلام النفسى كما قرره الأشعرى ، وفى تقريرهم أن الكلام النفسى ما هو إلا تقدير للكلمات والعبارات ، وإن هو الا تفكير بألفاظ وحروف ...

يرد عبد القاهر على هؤلاء فيقول : « وآفة هؤلاء الذين لهجوا بالأباطيل فى أمر اللفظ أنهم قوم أسلموا أنفسهم إلى التخيل وألقوا مقادتهم إلى الأوهام ... ذلك بأنهم يتعلقون بما فى العادة ومجرى الجبلة من أن الإنسان يخيل إليه إذا هو فكر أنه كان ينطق بالألفاظ التى يفكر فى معانيها حتى يرى أنه يسمعها سماعه لها حين يخرجها من فيه وحين يجرى بها اللسان . وهذا تجاهل لأن سبيل ذلك سبيل إنسان يتخيل دائماً فى الشىء قد رآه وشاهده أنه كان يراه وينظر اليه ، وأن مثاله نصب عينيه ، فكما لا يوجب هذا أن يكون رائياً له ، وأن يكون الشىء موجوداً فى نفسه ـ كذلك لا يكون تخيله أنه كان ينطق بالألفاظ موجباً أن يكون ناطقاً بها ، وأن تكون موجودة فى نفسه حتى يجعل ذلك سببا إلى جعل الفكر فيها ، وحتى يجعل فكره ـ إذا فكر فى نظم الكلام ـ فكرا فى الألفاظ التى يريد أن ينطق بها دون المعانى[1] .

وإذا كان جوهر الكلام هو الكلام النفسى كان الترتيب النفسى للمعانى هو أساس ملكية الكلام ، فالمتكلم لا يملك كلامه من حيث هو كلم وأوضاع لغة ، إنما يملك كلامه من حيث ترتيبه لمعانى الألفاظ فى نفسه ترتيباً توخى فيه معانى

(١) المصدر نفسه ص ٣١٨ ، ٣١٩ بتصرف .

النحو ، وليس ترتيب الألفاظ فى نطق اللسان إلا ظلا لترتيب المعانى فى النفس . ومن أجل هذا لا يعتد بترتيب الألفاظ من حيث هى ألفاظ — فى ملكية الكلام وإضافته إلى صاحبه ، وذلك أن من شأن الإضافة الاختصاص — كما يقول عبد القاهر — فهى تتناول الشىء من الجهة التى يختص منها بالمضاف إليه ، فإذا قلت: غلام زيد — تناولت الإضافة الغلام من الجهة التى هو مختص منها بزيد ، وهو كونه مملوكا . وإذا كان الأمر كذلك فينبغى لنا أن ننظر فى الجهة التى يختص منها الشعر — أو غير الشعر — بقائله ، وإذا نظرنا وجدناه يختص به من جهة توخيه فى معانى الكلم التى ألفه منها ما توخاه من معانى النحو ، ورأينا أنفس الكلام بمعزل عن الاختصاص ، ورأينا حالها معه حال الإبريسم الذى ينسج منه الديباج ، وحال الفضة والذهب مع من يصوغ منهما الحلى ، فكما لا يشتبه الأمر فى أن الديباج لا يختص بناسجه من حيث الإبريسم ، والحلى بصائغها من حيث الفضة والذهب ولكن من جهة العمل والصنعة — كذلك ينبغى ألا يشتبه أن الشعر لا يختص بقائله من جهة أنفس الكلم وأوضاع اللغة[1] .

ولقد بلغ السفه ببعض المتكلمين اللفظيين بأن جعل قراءة القارىء هى كلامه ـ كما سبق — ومعنى ذلك أن قارىء القرآن يكون آتيا بمثل القرآن . ويبين عبد القاهر فساد هذا الرأى فيقول : اعلم أنه لا يصلح تقدير الحكاية فى النظم والترتيب بل لن تعدو الحكاية الألفاظ وأجراس الحروف .

وذلك أن الحاكى هو من يأتى بمثل ما أتى به المحكى عنه ، ولا بد من أن تكون حكايته فعلا له ، وأن يكون بها عاملا عملا مثل عمل المحكى عنه

(١) المصدر نفسه ص ٢٧٧

نحو أن يصوغ إنسان خاتماً فيبدع فيه صنعه ، ويأتى فى صناعته بخاصة تستغرب ، فيعمد واحد آخر ، فيعمل خاتما على تلك الصورة والهيئة ، ويجىء بمثل صنعته فيه ، ويؤديها كما هى . فيقال عند ذلك : إنه قد حكى عمل فلان وصنعة فلان .

والنظم والترتيب فى الكلام كما بينا عمل يعمله مؤلف الكلام فى معانى الكلم لا فى ألفاظها . وهو بما يصنع فى سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة ، فيتوخى فيها ترتيباً يحدث عنه ضروب من النقش والوشى .

وإذا كان الأمر كذلك فإنا إن تعدينا بالحكاية الألفاظ إلى النظم والترتيب أدى ذلك إلى المحال . وهو أن يكون المنشد شعر امرىء القيس قد عمل فى المعانى وترتيبها واستخراج النتائج والفوائد مثل عمل امرىء القيس ، وأن يكون حاله إذ أنشد قوله :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل

حال الصائغ ينظر إلى صورة قد عملها صائغ من ذهب له أو فضة ، فيجىء مثلها من ذهبه وفضته . وذلك يخرج بمرتكب — إن ارتكبه — إلى أن يكون الراوى مستحقا لأن يوصف بأنه استعار وشبه ، وأن يجعل كالشاعر فى كل مايكون به ناظما ، فيقال : إنه جعل هذا فاعلا وذاك مفعولا . وهذا مبتدأ وذاك خبرا ، وجعل هذا حالا وذاك صفة . وأن يقال : نفى كذا أو أثبت كذا ، وأبدل كذا من كذا ، وأضاف كذا إلى كذا وعلى هذا السبيل ، كما يقال ذاك فى الشاعر . وإذا قيل ذاك لزم منه أن يقال فيه : صدق وكذب ، كما يقال فى المحكى عنه ، وكفى بهذا بعدا وإحالة . ويجمع هذا كله : أن يلزم منه أن يقال : إنه قال شعراً ، كما يقال فيمن حكى صنعة الصائغ من خاتم قد عمله : إنه قد صاغ خاتماً .

وجملة الحديث : أنا نعلم ضرورة أنه لا يتأتى لنا أن ننظم كلاما من غير روية وفكر . فإن كان راوى الشعر ومنشده يحكى نظم الشاعر على حقيقته فينبغى

ألا يتأتى له رواية شعره إلا بروية ، وإلا بأن ينظر فى جميع مانظر فيه الشاعر من من أمر النظم ، وهذا لا يبقى معه موضع عذر للشاك .

هذا وسبب دخول الشبهة على من دخلت عليه : أنه لما رأى المعانى لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ ، وكان لا يوقف على الأمور التى بتوخيها يكون النظم إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التى يوجبها ترتيب المعانى فى النفس وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ فيقال : قد نظم ألفاظا فأحسن نظمها وألف كلما فأجاد تأليفها — جعل الألفاظ الأصل فى النظم وجعله يتوخى فيها أنفسها ، وترك أن يفكر فى الذى بيناه من أن النظم هو توخى معانى النحو فى معانى الكلم ، وأن توخيها فى متون الألفاظ محال . فلما جعل هذا فى نفسه ونشب هذا الاعتقاد به — خرج له من ذلك : أن الحاكى إذا أدى ألفاظ الشعر على النسق الذى سمعه عليه كان قد حكى نظم الشاعر كما حكى لفظه .

وهذه شبهة قد ملكت قلوب الناس ، وعششت فى صدورهم وتشربتها نفوسهم حتى إنك لترى كثيراً منهم — وهى من حولها عندهم محل العلم الضرورى بحيث إن أو مات له بشىء مما ذكرناه ، اشمأز لك وسك سمعه دونك ، وأظهر التعجب منك ، وتلك جريرة ترك النظر ، وأخذ الشىء من غير معدنه . ومن الله التوفيق[1] .

ثانياً : مع الهدف الثانى [تعلق الإعجاز بما يتسع للإعجاز]

وكان ربط الإعجاز بالنظم بالمفهوم السابق متلائما مع هدف عبد القاهر الثانى من وراء نظريته . فميدان النظم بهذا المفهوم ميدان فسيح . وإن العقل ليتقبل بالرضا والارتياح أن يفضل بعض الكلام بعضاً فى ميدان النظم وأن

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٧٤ ، ٢٧٦ .

يتقدم منه الشيء الشيء . ثم يزداد من فضله ذلك ، ويترقى منزلة فوق منزلة ، ويعلو مرقبا بعد مرقب ، ويستأنف له غاية بعد غاية ، حتى ينتهى إلى حيث تنقطع الأطماع ، وتحسر الظنون وتسقط القوى ، وتستوى الأقدام فى العجز (١) .

وإذا كانت صفة الإعجاز فى القرآن الكريم ينبغى أن تكون أمراً قد تجدد بالقرآن ولم يعرف قبله نزوله ، فإن ذلك يمكن تصوره فى ميدان النظم الفسيح الذى لا نهاية له ، ولا يمكن تصور ذلك الأمر فى الألفاظ المفردة ، لأن تقدير كونه فيها يؤدى إلى المحال . وهو أن تكون الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة قد حدث فى حذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن الكريم ، وتكون قد اختصت فى أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوة فى القرآن ، ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن .

ولا يجوز أن تكون صفة الإعجاز فى معانى الكلم المفردة التى هى لها بوضع اللغة ، لأنه يؤدى الى أن يكون قد تجدد فى معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين ، وهكذا — وصف لم يكن قبل نزول القرآن وهذا ما لو كان ههنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه .

ولا يجوز أن يكون هذا الوصف فى تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته فى زنة كلمات القرآن ، وحتى كأن الذى بان به القرآن من الوصف فى سبيل بينونة بحور الشعر بعضها من بعض ، لأنه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة فى : إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر . والطاحنات طحنا .

وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذى تحدوا اليه هو أن يأتوا

(١) المصدر نفسه ص ٢٩ .

بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذى تراه فى القرآن ، لأنه أيضاً ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن ، وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى : كيف هو ؟ فلو لم يكن التحدى إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى — لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم . وقد خيل إلى بعضهم — إن كانت الحكاية صحيحة — شيء من هذا ، حتى وضع — على ما زعموا — فصول كلام ، أواخرها كأواخر الآى ، مثل يعلمون ويؤمنون وأشباه ذلك .

ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتق فى حروفه ما يثقل على اللسان ، لأن معنى ذلك أن يكون القرآن معجزاً ، لا بما به كان قرآنا ، وكلام الله عز وجل ، لأنه على كل حال إنما كان قرآناً ، وكلام الله عز وجل — بالنظم الذى هو عليه . ومعلوم أنه ليس النظم من مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان — فى شيء .

ثم إنه اتفاق من العقلاء على أن الوصف الذى به تناهى القرآن إلى حد عجز عنه المخلوقون هو الفصاحة والبلاغة ، وما رأينا عاقلا جعل القرآن فصيحاً أو بليغاً بألا يكون فى حروفه ما يثقل على اللسان ، لأنه لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقى الساقط من الكلام والسفساف الردىء من الشعر فصيحاً إذا خفت حروفه . وأعجب من هذا أنه يلزم منه أنه لو عمد عامد إلى حركات الإعراب ، فجعل مكان كل ضمة وكسرة فتحة ، فقال : الحمد لله بفتح الدال واللام والهاء ، وجرى على هذا فى القرآن كله — ألا يسلبه ذلك الوصف الذى هو معجز به ، بل كان ينبغى أن يزيد فيه ، لأن الفتحة كما لا يخفى أخف من كل واحدة من الضمة والكسرة ...

ويكفى فى الدلالة على سقوط هـذا الرأى وقلة تمييز القائل به أنه يقتضى إسقاط الـكناية والاستعارة والتمثيل والمجاز والإيجاز جملة ، وإخراج جميعها رأساً مع أنها الأقطاب التى تدور البلاغة عليها . . . وهى التى نوه بذكرها البلغاء ، ورفع من أقدارها العلماء . . . ولم يتعاط أحد من الناس القول فى الإعجاز إلا ذكرها وجعلها العمد والأركان فيما يوجب الفضـيلة والمزية ، وخصوصاً الاستعارة والإيجاز . . . وهل من شأن الاستعارة والإيجاز إذا دخلا فى الـكلام أن يحدث بهما فى حروفه خفة ، ويتجدد فيها سهولة ؟

وعبد القاهر لا يبالى أن تـكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلة فيما يوجب الفضيلة ، وأن تـكون مما يؤ كد أمر الإعجاز ، وإنما الذى ينـكره أن يكون الإعجاز مقصوراً على ذلك وحده .

ويتهكم عبد القاهر بهذه الآراء التى سردها فى الإعجاز، كما يتهكم بأصحابها إذ يقول : وجملة الأمر :أنه لن يعرض هذا وشبهه من الظنون لمن يعرض له إلا من سوء المعرفة بهذا الشأن أو للخذلان أو لشهوة الإغراب فى القول . ومن هذا الذى يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذى بان لهم ، والأمر الذى بهرهم والهيئة التى ملأت صدورهم ، والروعة التى دخلت عليهم فأزعجتهم حتى قالوا : إن له لحلاوة ،وإن عليه لطلاوة ، وإن أسفله لمغدق ، وإن أعلاه لمثمر ، إنما كان لشىء راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو لفواصل فى أواخر آياته ؟ من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك ؟ ألم ترى أن ابن مسعود حين قال فى وصف القرآن : لا يتفه ولا يتشان ،وقال : إذا وقعت فى آل حم وقعت فى روضات دمثات أتأنق فيهن ، أى أتتبع محاسنهن — قال ذلك من أجل أوزان

الـكلمات ، ومن أجل الفواصل فى أواخر الآيات ؟ ألم ترى أنهم لذلك قالوا : لا تفنى عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد ؟ ألم ترى الجاحظ حين قال فى كتاب النبوة : « ولو أن رجلا قرأ على رجل من خطبائهم و بلغائهم سورة واحدة لتبين له فى نطاقها ومخرجها من لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها ، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها لفاً ولفظاً » — نظر إلى مثل ذلك ؟ فليس كلامه هذا مما ذهبوا إليه فى شىء.وينبغى أن تـكون موازنتهم بين بعض الآى،و بين ماقاله الناس فى معناها كموازنتهم بين «ولـكم فى القصاص حياة» و بين « قتل البعض إحياء للجميع » — خطأ منهم ،لأنا لا نعلم لحديث التحريك والتسكين وحديث المفاضلة — مذهباً فى هذه للموازنة، ولا نعلمهم أرادوا غير ما يريده الناس، إذا وازنوا بين كلام وكلام فى الفصاحة و البلاغة ودقة النظم وزيادة الفائدة .

ولولا أن الشيطان قد استحوذ على كثير من الناس فى هذا الشأن ، وأنهم بترك النظر وإهمال التدبير وضعف النية وقصر الهمة — قد طرقوا له ، حتى جعل يلقى فى نفوسهم كل محال وكل باطل،وجعلوا هم يعطون الذى يلقيه حظا من قبولهم ويبوئونه مكانا من قلوبهم لما بلغ من قدر هذه الأقوال الفاسدة أن تدخل فى تصنيف ، ويعاد ويبدأ فى تبيين لوجه الفساد فيها وتعريف .

ويتهكم عبد القاهر بأصحاب الصرفة فيقول :

ثم إن هذه الشناعات التى تقدم ذكرها تلزم أصحاب الصرفة أيضا ، وذاك أنه لو لم يكن عجزهم عن معارضة القرآن ، وعن أن يأتوا بمثله ، لأنه معجز فى نفسه ، لـكن لأن أدخل عليهم العجز عنه ، وصرفت هممهم وخواطرهم عن تأليف كلام مثله ، وكان حالهم على الجملة حال من أعدم العلم بشىء قد كان يعلمه وحيل بينه

وبين أمر قد كان يتسع له ـ لكان ينبغى ألا يتعاظمهم ، ولا يكون منهم مايدل على إكبارهم أمره وتعجبهم منه ، وعلى أنه قد بهرهم وعظم كل العظم عندهم ، ولكان التعجب الذى دخل من العجز عليهم ، ولما رأوه من تغير حالهم ومن أن حيل بينهم وبين شىء قد كان عليهم سهلا ، وأن سد دونه باب كان لهم مفتوحا .

أرأيت لو أن نبيا قال لقومه : « إن آيتى أن أضع يدى على رأسى هذه الساعة ، وتمنعون كلكم من أن تستطيعوا وضع أيديكم على رءوسكم » وكان الأمر كما قال ـ مم يكون تعجب القوم ؟ أمن وضع يده على رأسه ، أم من عجزهم أن يضعوا أيديهم على رءوسهم[1] ؟ .

مناط الإعجاز هو النظم ، وليس هو شيئا من هذه الأشياء السابقة التى لا تصلح كما قرر عبد القاهر ـ أن تكون مناطاً للإعجاز .

* * *

وإذا كان النظم الذى يرتبط به الإعجاز عند عبد القاهر هو هو النظم الذى يتلاقى مع ما قرره أبو الحسن الأشعرى من ماهية الكلام بصدد مجابهته لمسألة خلق القرآن وقدمه ـ كان النظم الإعجازى دائراً فى فلك المعنى ، لا فى فلك الألفاظ ، كما تدور ماهية الكلام ـ أى كلام ـ بوجه عام .

من أجل ذلك عمد عبد القاهر إلى تأويل كلام القدماء من الأدباء والنقاد تأويلا يبدو فيه منهج الأشاعرة فى التأويل والتوفيق بين الآراء بأية وسيلة ، وخرج من هذا التأويل بأن هؤلاء القدماء إذا كانوا قد ذكروا الألفاظ ، ونسبوا إليها شيئا من المزية ـ فذلك باعتبارها وسيلة للدلالة على المعانى ، ومعنى هذا أنهم لا يقصدون الألفاظ من حيث هى ألفاظ وأصوات ، فمرجع الفضل والمزية إذن

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٥ — ٢٩٩ .

هو إلى المعانى . والترجيح بين بعض الكلام وبعض إنما يكون بحسب المعنى ، ولكن المعنى الذى هو مناط الترجيح بين الكلام ليس هو المعنى العقل العام ، وإنما هو المعنى المصور . إن مناط الترجيح صورة المعنى ، وليس جنس المعنى وأصله . وصورة المعنى هى النظم المعنوى له فى النفس ، ويقابله فى الخارج على اللسان — النظم اللفظى . ولما كان النظم اللفظى دليلا على النظم المعنوى ، وكانت الصورة المعنوية لا يمكن الاستدلال عليها إلا بالصورة اللفظية التى هى فى حقيقة الأمر ظل لتلك الصورة المعنوية — أطلق القدماء اللفظ ونسبوا إليه المزية ، وهم يعنون ما يدل عليه اللفظ من تلك الصورة المعنوية .

هذا إلى أنهم قد أرادوا أن يفرقوا بين المعنى الخام وصورته ، فأطلقوا اللفظ على الصورة التى هى مناط التفاضل بين الكلام ، وخشوا إن هم أطلقوا عليها المعنى أن يلتبس ذلك بالمعنى الخام الذى لا يصح ربط المزية والفضيلة به .

* * *

المعنى إذن عند عبد القاهر نوعان : معنى عقل خام ومعنى مصور اتخذ شكل صورة . والترجيح بين بعض الكلام وبعض لا يرجع إلى ذوات المعانى وأصولها وإنما يرجع إلى ما تأخذه المعانى من الصور والأشكال ، وهنا يسعفه قول الجاحظ « وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير » . فمثل المعنى العقل الخام مثل الفضة والذهب وغيرهما من المعادن التى يعمد إليها الصائغ ، فيصوغها خاتما أو سواراً أو ما شاكل ذلك من ألوان الحلى ، وكذلك يعمد الشاعر أو غيره من صاغة الكلام إلى المعنى الخام ، فيكسبه صورة خاصة .

وكما لا تفاضل بين صائغى المعادن من جهة المعادن التى صاغوها وإنما تفاضل بينهم من جهة الصور التى حولوا هذه المعادن إليها كذلك تفاضل بين صائغى المعانى على أساس صنعتهم ، والصور التى أحدثوها بالنظم فى تلك المعانى .

ولا ينكر عبد القاهر أن من المعانى العقل ماهو شريف وما هو غير شريف

كما أن من المعادن ما هو نفيس وما هو غير نفيس ، لكن المفاضلة بين المعانى على هذا الأساس إهدار للبلاغة التى تتمثل فى التصوير كما تتمثل سائر الفنون ، وذلك يؤدى إلى التسوية بين القرآن وغيره من الكتب السماوية ، لأن أصول المعانى التى فى القرآن هى بعينها أصول المعانى التى فى الكتب السماوية قبله .

فلو كان وجه المفاضلة بين كلام وغيره على أساس الأغراض وأصول المعانى وأجناسها لما كان هناك فارق بين القرآن وغيره من الكتب السماوية ، ولأدى ذلك إلى إنكار الإعجاز فى القرآن الكريم من حيث هو معجزة بلاغية ملائمة للعصر ، ولما اشتهر به العرب من البلاغة والبيان ، ولانتهى الأمر إلى مثل ما قال به اليهود من إنكار هذا الإعجاز .

وإذن فالقرآن حينما تحدى العرب أن يأتوا بمثله — قد تحداهم أن يأتوا بمعان مصورة من أى نوع كان ، ولو كانت هذه المعانى مفتراة : فهو لم يقيدهم أن يأتوا بأجناس شريفة من المعانى تبلغ فى شرفها شرف أجناس معانى القرآن ، فذلك غير مهم فى ميدان البلاغة ، ولكن المهم أن تبلغ معانيهم من روعة التصوير إلى مثل ما وصل إليه تصوير معانى القرآن الكريم .

إن القرآن لم يتحد العرب باعتبارهم من الفلاسفة والمفكرين العظام فإنهم لم يكونوا كذلك ، وإنما تحداهم باعتبارهم بلغاء وصلوا إلى درجة عالية من البلاغة والبيان ، وإذا كانت أصول المعانى العميقة وأجناسها الشريفة إنما تنبع من العقل وقوة التفكير وسعة المعرفة — فليس هناك من شك فى أن الفلاسفة والمفكرين الكبار وذوى المعرفة الواسعة أقدر على استنباط المعانى الفذة من البلغاء وصناع الكلام .

لم يكن تحدى القرآن للعرب إذن من جهة الاهتداء إلى أجناس من المعانى تبلغ فى شرفها شرف أجناس المعانى التى فى القرآن الكريم .

وهو وقد أعفاهم أن يأتوا بأجناس جديدة من المعانى تبلغ فى شرفها شرف أجناس معانيه ، لم يقيدهم مع ذلك بأن يكون تصويرهم محصوراً فى دائرة معانى القرآن ذاتها ، وهى حاضرة لديهم ، وهم يستطيعون أن يلموا بها ثم يصوروها تصويراً جديداً يبلغ فى روعته — إن استطاعوا — تصوير القرآن الكريم . لم يقيدهم القرآن بأن يكون التصوير فى دائرة معانيه ، لأن تقييدهم بذلك مظنة الاعتراض بما يقال من أن من عادات الناس وطبائعهم أن الواحد منهم تواتيه العبارة ويطيعه اللفظ فى صنف من المعانى ، وتمتنع مثل تلك العبارة وذلك اللفظ فى صنف آخر ، فقد يكون الرجل — كما لا يخفى — فى المديح أشعر منه فى المراثى ، وفى الغزل والنهو والصيد أنفذ منه فى الحكم والآداب ، وتراه يستطيع فى الأوصاف والتشبيهات ما لا يستطيع مثله فى سائر المعانى ، وترى الكاتب وهو ، فى الإخوانيات أبلغ منه فى السلطانيات وبالعكس ...

هذا ولقد سبق القرآن الكريم إلى تصوير معانيه فى صور لا يستطاع مضاهاتها . وفى تقييدهم بتصوير معانيه مرة أخرى تصويراً يبلغ فى روعته روعة التصوير فى القرآن الكريم قد يكون مخالفاً لطبيعة الأشياء ، فالمعروف من حال المعانى أن الشاعر يسبق فى الكثير منها إلى عبارة يعلم ضرورة أنها لا يجى فى ذلك إلا ما هو دونها ومنحط عنها ، وكذلك السبيل فى المنثور .

ولما كانت المطالبة لا تصح إلا بما يتصور وجوده وما يدخل فى حيز الممكن فقد أعفاهم القرآن الكريم من أن يكون تصويرهم مقيداً بدائرة أصول معانيه وأجناسها . فإن التحدى كان بأن يصوروا أى أجناس من المعانى ، ولو كانت أجناساً مفتراة ، ليس لها من شرف الجنس والأصل شىء [1] .

---

(١) الرسالة الشافية لعبد القاهر ، ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٢٠ وما بعدها .

الخاتمة

تلك هى نظرية عبد القاهر فى النظم ، وقد رأينا أنها أرضت عقيدته الأشعرية أولا ، وأنها ربطت الإعجاز بما يصلح أن يكون مناطا للإعجاز ثانيا . كما رأينا أنها قد أزاحت كثيراً من الشبه التى تشبث بها اللفظيون، لأنهم لم يفهموا كلام القدماء كما ينبغى أن يفهم . وترتب على ذلك أنهم لم يدركوا الإعجاز كما ينبغى أن يدرك ، وعلى النحو الذى رآه عبد القاهر هو الأولى والأحق .

وقد جنح عبد القاهر فى إزاحة هذه الشبه إلى جانب التأويل الذى عرف به الأشعرية[1] .

ومن ذلك يتبين أن عبد القاهر كما قلنا فى مقدمة هذا البحث لم يكن غرضه الكتابة فى البلاغة من حيث هى بلاغة ، وإنما كان هدفه دينياً بحتاً وكلامياً صرفا ، وإنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرىء ما نوى .

ولكن على الرغم من أن عبد القاهر لم يكن يستهدف بنظريته فى النظم البلاغة فى ذاتها ، وإنما كان يستهدف بعض الأغراض الدينية والكلامية ـ فقد أسدى إلى البلاغة معروفا جزيلا باتجاهه إلى تجريد الألفاظ من حيث هى ألفاظ وأصوات من الميزة والفضل، وإلى رد كل فضيلة ـ يمكن أن تعزى إلى اللفظ ـ إلى حسن الدلالة على المعنى فى النظم .

وذلك اتجاه سليم يربأ بالأدب أن ينساق فى تيار اللفظية ، وأن يكون ألفاظا جامدة ميتة ، لا تخفق بأرواحها من المعانى .

---

(١) يقول ديبور : « لم يكن الأشعرى فى تفصيله لمذهبه مبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر من جمع الآراء التى وصلت إليه والتوفيق بينها . ولم يسلم فى هذا من التناقض » . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٨٢ .

وإذا كانت هناك بعض المميزات التى ترجع إلى اللفظ من حيث هو لفظ وصوت، كالخفة على اللسان والسلاسة والتلاؤم وجمال الوقع على الأذن — كما أشار عبد القاهر إلى ذلك — فإن هذه المميزات ليست بذات بال، لأنها — كما يقول بعض النقاد — متصلة بجمال الألفاظ الظاهرى. وهو جمال تافه ضئيل إذا قيس بالجمال الباطنى الحقيقى، جمال المعنى والشعور الذى توحى به اللفظة عند كاتبها وسامعها[١]. وفضلا على ذلك فإن هذه المميزات — كما يرى عبد القاهر — تفقد قيمتها إذا جردت الألفاظ من دلالتها على المعنى فى النظم.

هذا ولقد كانت نظرية النظم لدى عبد القاهر دعوة صارخة إلى دراسة النحو على منهاج جديد يقوم على الحس والذوق وحسن التخير، بدلا من ذلك المنهاج التقليدى الذى يوجه العناية إلى الإعراب، وبيان الأوجه الممكنة من الناحية الإعرابية التى قد تفسد المعنى وتشوهه. ولئن كان من النحويين من دعا إلى مراعاة المعنى وإن كان فى ذلك استهلاك الإعراب — كابن جنى — فإن الكثير منهم كانوا لا يعنون إلا ببيان الأحوال المختلفة للفظ من رفع ونصب من غير فطنة لما يتبع هذه الأوجه من أثر فى المعنى[٢]. وذلك هو الذى وسع مجال التأويل والتفسير — كما يقول عبد القاهر — حتى صاروا يتأولون فى الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدة تفاسير، وتعدى ذلك إلى القرآن الكريم ففسروا بعض آيه تفسيرا بعيدا عن الحق والصواب، مما ورطهم فى الهلكة[٣] وأوقعهم فى مزالق الضلال.

ويقرر الدكتور إبراهيم سلامة أن عبد القاهر قد انتفع كثيراً بهذا الباب النحوى الذى ذكره أرسطو فى كتابه الخطابة، لا لأنه نقل عنه، ففى النحو العربى

(١) فنون الأدب ص ١٥، قدامة بن جعفر والنقد الأدبى ص ١٥٧.
(٢) إحياء النحو ص ٨.
(٣) دلائل الإعجاز ص ٨٢.

ما يفوق النحو اليونانى من التبويب والتفريع والتفاصيل، ولكن لأنه كان يفهم كما يفهم أرسطو أن النحو صلب البلاغة[١].

ويقول الدكتور طه حسين: «ولا يسع من يقرأ دلائل الإعجاز إلا أن يعترف بما أنفق عبد القاهر من جهد صادق خصب فى التأليف بين قواعد النحو العربى وبين آراء أرسطو العامة فى الجملة والأسلوب والفصول. وقد وفق عبد القاهر فيما حاول توفيقا يدعو إلى الإعجاب[٢]».

ولئن كان النحويون بوجه عام فى دراستهم النحوية لم يسيروا دعوة عبد القاهر التفاتا، فظل النحو يدرس كما يدرس من قبل — لقد أصاخ لهذه الدعوة البلاغيون، إذ جعلوها أساسا لدراسة أحد علوم البلاغة وهو «علم المعانى».

* * *

ولقد كان طبيعيا حين ربط عبد القاهر النظم بمعانى النحو أن يكون هذا النظم ضيقا لا يكاد يتعدى دائرة الجملة أو الجمل القليلة، وبذلك كان لنظم عبد القاهر أثره فى جريان البلاغة العربية فى مجرى شديد الضيق، وهو أمر يجب أن ينظر إليه نظرة جدية كل من يعنيهم الأمر فى تطوير البلاغة العربية التى يجب أن تشمل كل ما يهدى إلى طريقة تكوين العمل الأدبى المتكامل تكوينا يوفر له الجودة والجمال[٣].

* * *

وأخيراً لعلى قد ألقيت الضوء على كل ما استهدفته أنا من وراء هذا البحث؛ ولعلى كشفت الغموض عما أغمضه عبد القاهر من الإشارات التى رأيتها فى حاجة إلى الكشف والإيضاح.

والحمد لله رب العالمين ؟

(١) بلاغة أرسطو ص ٣٦٨.
(٢) نقد النثر — تمهيد فى البيان العربى ص ٣٠.
(٣) ارجع إلى كتاب «علم المعانى» للمؤلف ص ٥، ٦.

المراجـــع

(١) ابن حزم : الأستاذ محمد أبو زهرة : نشر دار الفكر العربى .

(٢) ابن حنبل : الأستاذ محمد أبو زهرة : نشر دار الفكر العربى .

(٣) أبو على الفارسى : الدكتور عبد الفتاح شلبى . مكتبة نهضة مصر .

(٤) أبو هلال العسكرى ومقاييسه البلاغية : الدكتور بدوى طبانة : القاهرة سنة ١٩٥٢ .

(٥) أثر القرآن فى تطور النقد العربى : الدكتور محمد زغلول سلام : نشر دار المعارف بمصر

(٦) إحياء النحو : الأستاذ إبراهيم مصطفى : لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٧ .

(٧) أدب الكاتب : ابن قتيبة : على هامش المثل السائر : الطبعة الأولى : سنة ١٩٣٥ .

(٨) أسرار البلاغة : عبد القاهر الجرجانى : الطبعة الرابعة : دار المنار : سنة ١٩٤٧ .

(٩) إعجاز القرآن : الباقلانى : تحقيق الأستاذ السيد صقر : نشر دار المعارف بمصر .

(١٠) إعجاز القرآن : الرافعى : مطبعة الاستقامة بالقاهرة سنة ١٩٥٢ .

(١١) إنباه الرواة على أنباه النحاة : القفطى : تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم : طبع دار الكتب .

(١٢) البديع : ابن المعتز : تحقيق الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجى : مكتبة مصطفى البابى الحلبى سنة ١٩٤٥ .

(١٣) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة : السيوطى . الطبعة الأولى : مطبعة السعادة .

(١٤) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان : الدكتور إبراهيم سلامة : الطبعة الثانية : نشر مكتبة الأنجلو

(١٥) البلاغة العربية فى دور نشأتها : الدكتور سيد نوفل : مكتبة النهضة سنة ١٩٤٨

(١٦) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها: الأستاذ أمين الخولى : صحيفة الجامعة المصرية مايو سنة ١٩٣١ .

(١٧) بيان إعجاز القرآن : الخطابى : ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن : تحقيق وتعليق الأستاذ محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام : نشر دار المعارف بمصر

(١٨) البيان العربى : الدكتور بدوى طبانة : الطبعة الثانية نشر مكتبة الأنجلو المصرية

(١٩) البيان والتبيين : الجاحظ : تحقيق الأستاذ حسن السندوبى : الطبعة الأولى .

(٢٠) تاريخ الأدب الفارسى : الدكتور رضا زاده شفق : ترجمة الدكتور محمد موسى هنداوى : نشر دار الفكر العربى

(٢١) تأويل مشكل القرآن : ابن قتيبة : طبع عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٤ .

(٢٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام : دى بور : ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادى أبى ريدة : لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٨ .

(٢٣) التعريف بالقرآن والحديث : الأستاذ محمد الزفزاف : الطبعة الأولى مطبعة السنة المحمدية .

(٢٤) حجج النبوة : الجاحظ : ضمن مجموعة « رسائل الجاحظ » : نشر الأستاذ حسن السندوبى : المكتبة التجارية سنة ١٩٣٣

(٢٥) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى : آدم متز : ترجمة الأستاذ محمد عبد الهادى أبى ريدة : الطبعة الثانية : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢٦) الحيوان : الجاحظ : نشر محمد سامى : مطبعة السعادة سنة ١٩٥٠

(٢٧) الخصائص : الجزء الأول : ابن جنى : مطبعة الهلال : سنة ١٩١٣ .

(٢٨) الخطب والمواعظ : الأستاذ محمد عبد الغنى حسن : نشر دار المعارف بمصر

(٢٩) دلائل الإعجاز : عبد القاهر الجرجانى : الطبعة الرابعة : نشر دار المنار سنه ١٣٦٧ هـ

(٣٠) دلالة الألفاظ : الدكتور إبراهيم أنيس : الطبعة الأولى : نشر مكتبة الأنجلو المصرية

(٣١) الرسالة الشافية : عبد القاهر الجرجانى : ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن الكريم : تحقيق وتعليق الأستاذ محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام : نشر دار المعارف بمصر

(٣٢) سر الفصاحة : ابن سنان الخفاجى : نشر مكتبة صبيح سنة ١٩٥٣

(٣٣) الشافعى : الأستاذ محمد أبو زهرة : نشر دار الفكر العربى .

(٣٤) الشعر والشعراء : ابن قتيبة : الطبعة الأولى : المطبعة الجمالية سنة ١٣٢٢ هـ .

(٣٥) الصاحبى : أحمد بن فارس : نشر المكتبة السلفية سنة ١٩١٠

(٣١) ضحى الإسلام : الجزء الثالث : الأستاذ أحمد أمين : الطبعة الأولى : لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٩ .

(٣٢) ظهر الإسلام : الجزء الأول : الأستاذ أحمد أمين : الطبعة الثانية سنة ١٩٤٦ .

(٣٨) ظهر الإسلام : الجزء الثانى : الأستاذ أحمد أمين : الطبعة الأولى نشر مكتبة النهضة سنة ١٩٥٢ :

(٣٩) طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين السبكى : الطبعة الأولى : المطبعة الحسينية المصرية

(٤٠) علم المعانى : الدكتور درويش الجندى : نشر مكتبة نهضة مصر

(٤١) علم المنطق : الأستاذ أحمد عبده خير الدين : الطبعة الأولى : المطبعة الرحمانية سنة ١٩٣٠ .

(٤٢) العمدة : ابن رشيق : تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد : نشر المكتبة التجارية

(٤٣) فلسفة اللغة : الأستاذ كمال يوسف الحجاج : الطبعة الأولى : دار النشر للجامعيين .

(٤٤) فن الشعر : أرسطو : ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى : نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣ .

(٤٥) فنون الأدب : تشارلتن : ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود : لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٤٦) فى أدب مصر الفاطمية : الدكتور محمد كامل حسين : نشر دار الفكر العربى .

(٤٧) قدامة بن جعفر والنقد الأدبى : الدكتور بدوى طبانة : الطبعة الثانية : نشر مكتبة الأنجلو

(٤٨) قصة الأدب الفارسى : الجزء الأول : الأستاذ حامد عبد القادر : نشر مكتبة نهضة مصر

(٤٩) قواعد الشعر : ثعلب : تحقيق شيبارلى : ليدن سنة ١٨٩٠ .

(٥٠) كتاب الرد على النحاة : ابن مضاء القرطبى : تحقيق الدكتور شوقى ضيف : نشر دار الفكر العربى .

(٥١) كتاب الصناعتين : أبو هلال العسكرى : تحقيق الأستاذين على البجاوى ، ومحمد أبى الفضل إبراهيم : نشر عيسى البابى الحلبى .

(٥٢) لسان العرب : ابن منظور : الطبعة الأولى : المطبعة الأميرية .

(٥٣) اللغة العربية : الدكتور عبد العزيز عبد المجيد : نشر دار المعارف بمصر .

(٥٤) اللغة والنحو : الدكتور حسن عون : الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢ .

(٥٥) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية : الدولة العباسية : الشيخ الخضرى : الطبعة الخامسة : المكتبة التجارية .

(٥٦) المدخل إلى النقد الأدبى الحديث : الدكتور محمد غنيمى هلال : مطبعة الرسالة سنة ١٩٥٨ .

(٥٧) المزهر : السيوطى : طبعة صبيح

(٥٨) معجم الأدباء : ياقوت : مطبعة دار المأمون

(٥٩) معجم البلدان : ياقوت : الطبعة الأولى : مطبعة السعادة

(٦٠) المقابسات : أبو حيان التوحيدى : تحقيق الأستاذ حسن السندوبى : نشر المكتبة التجارية سنة ١٩٢٩ .

(٦١) مقالات الإسلاميين : أبو الحسن الأشعرى : تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد : نشر مكتبة النهضة

(٦٢) من أسرار اللغة : الدكتور إبراهيم أنيس : نشر مكتبة الأنجلو

(٦٣) مناهج البحث فى اللغة : الدكتور تمام حسان : نشر مكتبة الأنجلو سنة ١٩٥٥ .

(٦٤) مناهل العرفان فى علوم القرآن : الأستاذ محمد عبد العظيم الزرقانى : نشر عيسى البابى الحلبى .

(١٥) منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن : الأستاذ مصطفى الصاوى الجوينى : نشر دار المعارف بمصر

(٦٦) من الوجهة النفسية فى دراسة الأدب ونقده : الأستاذ محمد خلف الله : لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ .

(٦٧) من حديث الشعر والنثر : الدكتور طه حسين : مطبعة الصاوى بالقاهرة .

(٦٨) المواهب الفتحية : الشيخ حمزة فتح الله : المطبعة الأميرية .

(٦٩) النثر الفنى فى القرن الرابع : الدكتور زكى مبارك : الطبعة الأولى مطبعة دار الكتب .

(٧٠) نقد الشعر : قدامة بن جعفر : الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ .

(٧١) نقد النثر : قدامة بن جعفر : تحقيق الأستاذ عبد الحميد العبادى مطبعة مصر سنة ١٩٣٩ :

(٧٢) النكت فى إعجاز القرآن الكريم : الرمانى : ضمن مجموعة ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن الكريم : تحقيق وتعليق الأستاذ محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام : نشر دار المعارف بمصر

الفهرس

المقدمة ... ... ٣ - ١١

(١) عبد القاهر : بيئته وعصره وثقافته :

نسبه . موطنه . الفتح الإسلامى لجرجان . وفرة مياهها وشجرها وفواكهها وطيرها وحيواناتها وصناعاتها

متى عاش عبد القاهر ؟ : العصر العباسى الثانى . الحياة السياسية فى ذلك العصر . الحياة العلمية فيه . نمو الثقافة . اختلاف ألوانها : الثقافة العربية الثقافة الإسلامية . الفلسفات الأجنبية . نمو علم الكلام . تعدد الفرق الدينية . العداء بين أهل السنة والمعتزلة . أبو الحسن الأشعرى .

الدول التى حكمت جرجان فى القرنين الرابع والخامس . الزيارية . الغزنوية . السلاجقة . وفرة من تخرجوا فى جرجان من العلماء والأدباء . أثر طبيعة جرجان فى عبد القاهر . أثر الحياة السياسية فيه . مذهبه الكلامى . اضطهاد الأشاعرة حتى عصره . نظام الملك يزيل لعن الأشعرية . مدح عبد القاهر له . مذهب عبد القاهر الفقهى . الخصومات المذهبية فى بلاد المشرق . أبو الحسين الفارسى أستاذ عبد القاهر . إكثار عبد القاهر من الاطلاع . أشهر مؤلفاته فى النحو والبلاغة . أشهر من نقل عنهم . تأثره بأرسطو . نظريته فى النظم هى محور بحوثه البلاغية والنقدية .

(٢) دوافع البحث وأهدافه ومنهجه :

عبد القاهر رجل دين قبل أن يكون بلاغيا . العلوم العربية والإسلامية نشأت نشأة دينية . استهداف البحث معرفة مالم يرض عنه عبد القاهر من أصول قضية الإعجاز ، ومعرفة الأصول التى صحت عنده ، ومعرفة للؤثرات التى أثرت عليه فى تحديد نظريته فى النظم ، محاولة الكشف عن إشاراته الغامضة . منهج البحث . الاطمئنان إلى البحث وإلى نتائجه . نص لابن سنان الخفاجى للعاصر لعبد القاهر يزيد هذا الاطمئنان . إشارة الأستاذ أمين الخولى إلى نزعة عبد القاهر الكلامية

الفصل الأول : قضية الإعجاز وملابساتها حتى عصر عبد القاهر ١٣ — ٤٦

(١) فى العصر الإسلامى العربى الخالص : إدراك الإعجاز إدراكا فطريا . انبهار العرب بالقرآن .

(٢) فى العصور التالية : اختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم . ضعف الفطرة العربية والإحساس بالبلاغة . تناول العقول لقضية الإعجاز تناولا فلسفيا علميا . حقد بعض الأعاجم على العروبة والقرآن مصدر الإسلام. تصدى الغيورين على الإسلام لهؤلاء .

(٣) فتنة القول بخلق القرآن : لماذا أثيرت ؟ اضطهاد بعض أئمة المسلمين . قضاء المتوكل على هذه الفتنة .

متى ظهر القول بخلق القرآن ؟ الجعد بن درهم . أبان بن سمعان . طالوت بن أعصم . جهم بن صفوان . بشر المريسى . بمن تأثر المسلمون فى القول بخلق القرآن ؟ أباليهود أم بالنصارى ؟ بحث للمتكلمين فى صفات الله . تزعم المعتزلة صف القائلين بخلق القرآن وعلاقة ذلك

برأيهم فى صفات الله . تزعم السلفيين معارضة المعتزلة وعلاقة ذلك برأيهم فى الصفات .

(٤) ماهية الكلام : اتصاله بفتنة القول بخلق القرآن . رأى المعتزلة فى ماهية الكلام . رأى عبد الله بن كلاب . رأى أبى الحسن الأشعرى . المعتزلة يردون على الأشعرى . أيمكن التفكير بدون لغة ؟ رأى الدكتور عبد العزيز عبد المجيد . رأى بالارد . رأى مكس ملر . تساؤل المتكلمين : أيسمع كلام الله أم لايسمع ؟ رأى النظام. رأى غيره تساؤل المتكلمين : هل القراءة كلام ؟ الخلاف فى ذلك . تساؤلهم : هل القراءة هى المقروء ؟ رأى المعتزلة . رأى غيرهم . تساؤلهم عن أصل اللغة : أهى وضعية أم توقيفية ؟ ما غلب على المعتزلة فى ذلك . ما غلب على أهل السنة . استدلالهم على التوقيف . تساؤل المتكلمين عن الصلة بين الألفاظ ومدلولاتها : أهى طبيعية ذاتية أم هى اتفاقية اعتباطية ؟ الخلاف فى هذه الصلة .

(٥) الإعجاز والنظم : رأى النظام وأثره . معارضة جمهرة المسلمين له . خروج الجاحظ على أستاذه النظام . معنى النظم عند الجاحظ . رأى الباقلانى .

(٦) الحملة على نظرية النظم وموقف علماء الإسلام والعروبة إزاءها : اتجاه طعن الملاحدة والشعوبيين إلى هدم هذه النظرية . الزراية على النظم القرآنى . الدفاع عن نظم القرآن . جعل الإحاطة الإلهية بلغة العرب من وجوه إعجازه . الخطابى . اتجاه الطعن الشعوبى إلى بيان العرب بوجه عام . إدلال المحدثين بالبديع . رد ابن المعتز عليهم بكتابه «البديع» . جعل الألوان البلاغية من وجوه الإعجاز . الرمانى . أبو هلال

(٧) قضية اللفظ المعنى : نشأتها الدينية الكلامية . كيف اتصل الفقهاء بها الاتجاه إلى تفضيل الشكل والصياغة ، العناية بالبحوث البلاغية الصريحة الخالصة للفظ . صلة ذلك بالإعجاز : الفراء . الرمانى . الباقلانى . وصول قضية اللفظ والمعنى إلى عبد القاهر فى صورة لم يرتضها . تمثل هذه الصورة فى كتاب سر الفصاحة للخفاجى المعاصر لعبد القاهر . قصره الفصاحة على الألفاظ . جعله الألفاظ موضوعا للكلام . رأيا قدامة فى موضوع الكلام . استحسان الخفاجى لرأى قدامة فى أن موضوع الكلام هو الألفاظ . تفنيده لرأيه القائل بأن موضوع الكلام هو المعانى . قول الخفاجى بالصرفة . بيانه لعلة قول من قال بأن الكلام هو المعنى القائم بالنفس . ازدياد سوء الفهم لقضية اللفظ المعنى لدى المشرقيين من الظاهرية والحنابلة فى عصر عبد القهر .

(٨) البيان وعلم اللغة : حصر البيان فى علم اللغة . ربطه بالمظاهر الحسية الخطابية . استنكار عبد القاهر لذلك ، تأثر هذا الاتجاه البيانى بتعريف الجاحظ للبيان بالمعنى اللغوى ، وبربطه البلاغة بالخطابة كما فعل بعض الأجانب ، وبتقسيم ثعلب للشعر ، أثر اللغويين والنحويين والرواة فى ذلك الاتجاه ، الزهد فى النحو وفى الشعر : تضخم النحو . تأثره بالمنطق اليونانى . أثر ذلك فى الزهد فى النحو . غلبة هذا الزهد على المحدثين والفقهاء ولا سيما الظاهرية .

الزهد فى الشعر اتجاه قديم ، اشتداده فى العصر العباسى : أثر الخصومة بين الكتاب والشعراء فى ذلك . أثر الجمود الفكرى . هلع عبد القاهر للزهد فى الشعر وفى النحو . الضيم الذى لحق علم البيان . تقصير

العلماء السابقين إزاء علم البيان . شأن علم البيان . نظرية عبد القاهر فى النظم محاولة لتخليص علم البيان من الضيم .

الفصل الرابع : نظرية عبد القاهر فى النظم . . . . . ٤٧ — ١١٩

(١) هدفها : بيان أن جوهر الكلام هو المعنى القائم بالنفس كما قال الأشعرى . ربط البلاغة بما يتسع للإعجاز .

(٢) أسس النظرية ومعالمها . اتهام النحو باللفظية وعلة ذلك . المناقشات بين النحويين والمناطقة . المناقشة بين السيرافى النحوى وبين متى بن يونس المنطقى . ما يستنبط من هذه المناقشة : النحو يراعى المعنى قبل اللفظ . صلة النحو باللفظ أقوى من صلة المنطق به . انتفاع عبد القاهر فى نظريته بصلة المنطق باللغة وصلة النحو بالمنطق .

خطوات عبد القاهر فى نظريته : الألفاظ ليست الارموز للمعانى . الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها . لا يتعلق الفكر إلا بما بين معانى الكلم من العلاقات . هذه العلاقات هى معانى النحو . اليدوى كان يعرف النحو معرفة عملية فنية . الصواب والخطأ يرجعان إلى معانى النحو التى يقوم عليها النظم . الصحة والمزية ترجعان إلى هذه المعانى . الاستعارة والكناية والتمثيل من مقتضيات النظم القائم على معانى النحو . فى الاستعارة مالا يمكن بيانه إلا بالوقوف على حقيقة النظم . عبد القاهر لا يعنيه من النظم إلا ما تجاوز الصحة إلى الفضيلة والمزية . درجات النظم التى تتعدى دائرة الصحة مرجعها حسن التخير فى دائرة الحدود التى حدها النحو . ليس للمعانى النحوية فضيلة فى ذاتها ، ولكن تعرض لها المزية بحسب المقام . خطأ من ربط البيان

باللغة وبالسليقة اللغوية . خطورة ذلك على قضية الإعجاز . مجال ميزة كلام على اخر هو دائرة تخير معانى النحو ووجوهه الملائمة للمقام . هذه المعانى تقع فيها دقائق وخفايا لا إلى حد ونهاية . هناك فروق دقيقة يجهلها العامة وكثير من الخاصة . الكندى يجهل بعض هذه الدقائق . إذا حسن تخير معانى النحو فى الكلام اتحدت أجزاؤه . من الكلام ما يخلو من حبكة النظم . مناط الفضيلة فى الكلام الصورة التى رسمها النظم . النظم فى حقيقته ترتيب للمعانى فى النفس ، فلابد أن يكون الهدف من هذا الترتيب صورة . من الصور ما هو بدائى ومنها ما هو عجيب . صورة المعنى أساس صورة اللفظ . خطأ من يفضل الكلام من حيث المعنى لا من حيث صورة المعنى . المعنى الغفل بمنزلة الشىء الذى يقع فيه التصوير . لماذا أطلق العلماء اللفظ على صورة المعنى ؟ العلة فى خطأ من يفضل الكلام من حيث المعنى لا من حيث صورة المعنى . موافقة عبد القاهر لرأى قدامة فى كتابه نقد الشعر إذ جعل المعنى موضوع صناعة الكلام . مخالفته لرأيه فى كتابه الخراج ، عبد القاهر ومن قبله قدامة ينفيان أن تكون المعانى الغفل التى هى موضوعات للكلام مناطا للمزية . الألفاظ مناط للمزية عند الخفاجى مع كونها موضوعات للكلام . خطر تفضيل الكلام بمعناه الغفل على قضية الإعجاز . عبد القاهر يصرح بأنه لم يبتكر القول بالصوره فى الكلام . أثر جهل اللفظيين بالصورة فى نسبتهم المزية إلى اللفظ . انتهاء عبد القاهر إلى تجريد اللفظ من حيث هو لفظ من المزية . النظم فى أساسه نظم المعانى يتبعه نظم الألفاظ . الألفاظ من حيث هى ألفاظ لا تستحق أن تنظم على وجه دون

وجه . النظم موجود فى الألفاظ ، ولكن نظمها تابع للمعانى فى مواقعها . لا يصعب مرام اللفظ بسبب المعنى ، إنما يصعب مرام المعنى بسبب اللفظ . خطأ من قصر الفصاحة على الكلمات من حيث هى ألفاظ منطوقة وأصوات مسموعة . الإساءة إلى المعنى هو السبب فى ذم النقاد السجع والتجنيس المتعمدين . عبد القاهر ينعى على المتأخرين الذين جروا وراء البديع فطمسوا المعانى . يجب أن يكون تقديم الألفاظ وتأخيرها فى النظم لأهداف معنوية لا لفظية . كل فضيلة فى النظم أساسها المعنى ما دام نظم المعانى فى النفس هو أساس نظم الألفاظ على اللسان . الفصاحة مزية للمتكلم دون واضع اللغة وهو لايستطيع أن يحدث فى اللفظ جديدا . ما يحتمل أن يستقل به اللفظ من المزية لايعتد به . حسن الكلمة فى موضع وقبحها فى آخر يثبت أن مناط الفضيلة هو النظم الذى يقوم فى جوهره على العلاقات بين المعانى . الفرق بين نظم الحروف ونظم الكلمات .

(٣) شبهات اللفظيين والرد عليها :

١ ـ كيف كانت الفصاحة من صفات اللفظ قطعاً، وكيف امتنع أن يوصف بها المعنى ؟

اختصاص اللفظ بالفصاحة من حيث كونه دالا على معناه ، ويستحيل أن يوصف المعنى بأنه دال .

٢ ـ لماذا قال النقاد: لفظة متمكنة ومقبولة وأخرى قلقة ونابية ومستكرهة ؟

التمكن يراد به الاتفاق بين المعنى والمعنى ، والنبو يراد به سوء التلاؤم بين المعنى والمعنى .

٣ ـ وماذا دعا القدماء إلى تقسيم الفضيلة بين اللفظ والمعنى ؟

لأن المعانى إنما تتبين بالألفاظ ، وترتيب الألفاظ دليل على ترتيب

لمعانى . الأشعار التى أثنوا عليها من جهة اللفظ لا مرجع للثناء عليها إلا إلى الجانب المعنوى .

٤ ـ لماذا جعلوا الألفاظ معارض للألفاظ ؟

المقصود بذلك دلالة المعنى على المعنى . مزايا النظم وأجزائه أطلقوا عليها اللفظ لأنها ليست بأنفس المعانى بل هى زيادات فيها وخصائص . معنى قول القدماء : لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه ـ أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول حسن الدلالة على المعنى الثانى .

٥ ـ إن العقلاء قد اتفقوا على أنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين مختلفين ثم يكون أحدهما فصيحا والآخر غير فصيح ، وهذا يدل على أن للفظ نصيبا من المزية .

الجواب : الاتفاق إنما هو فى أصل المعنى لا فى صورته ، والصور تتفاوت .

٦ ـ لماذا قال القدماء لفظ ليس فيه فضل عن معناه ؟

فضل اللفظ على المعنى أن تريد الدلالة بالمعنى فتدخل فى ذلك شيئا لا حاجة بالمعنى المدلوله عليه إلى ذلك الشىء .

السر فى هذه الشبهات : عدم تفصيل العلماء السابقين لعلم البيان والتجاؤهم إلى الرمز والايماء . ضعف النظر ، والتقليد . جناية الشهرة على المقلدين .

ليس من السهل إقناع اللفظيين بالجانب البلاغى من النحو .

(٤) تلاق نظرية عبد القاهر مع هدفيه .

أولا : مع الهدف الأول [جوهر الكلام هو المعنى القائم بالنفس]

إثبات عبد القاهر أن النظم اللفظى تابع لنظم المعانى وترتيبها فى النفس .

رده على المعتزلة فى إنكارهم الكلام النفسى . الترتيب النفسى للمعانى أساس لملكية الكلام . عدم صلاحية تقدير الحكاية فى النظم والترتيب لأن الحكاية لن تعدو الألفاظ وأجراس الحروف .

ثانيا : مع الهدف الثانى [تعلق الإعجاز بما يتسع للإعجاز] .

ربط عبد القاهر الإعجاز بالنظم . النظم يتسع للتفاضل والترقى فيه إلى رتبة الإعجاز . تعرض عبد القاهر لوجوه الإعجاز الأخرى وبيانه لعدم صلاحيتها أن تكون مناطا للإعجاز : فساد أن تكون صفة الإعجاز متعلقة بالألفاظ المفردة . أو بمعانيها . أو بتركيب الحركات والسكنات . أو بالمقاطع والفواصل . أو بالتلاؤم . أو بالصرفة . دوران النظم الذى ارتبط به الإعجاز عند عبد القاهر فى فلك المعنى يحقق هدفى نظريته . التجاؤه إلى تأويل كلام القدماء فى اللفظ وسيلة إلى جعل نظريته متلاقية مع هدفيها جعله مناط الفضيلة المعنى المصور لا المعنى العقل الخام ربط للإعجاز بما يتسع للإعجاز ، وتمييز للقرآن الكريم المعجز من غيره من الكتب السماوية التى لا يتعلق بها إعجاز . القرآن تحدى العرب باعتبارهم بلغاء والبلاغة فى جمال التصوير لا فى الاهتداء إلى أجناس المعانى العميقة الشريفة . القرآن إذ لم يتحد العرب أن يأتوا بأجناس جديدة من المعانى لم يقيدهم كذلك بتصوير معانيه كما صورها هو . العلة فى ذلك . التحدى كان بأن يصوروا أى أجناس من المعانى .

الخاتمة : . . . . . ١٢١ — ١٢٣

النظرية أرضت عقيدة عبد القاهر الأشعرية . ربطت الإعجاز بما يصح أن يكون مناطا للإعجاز . إزاحتها كثيرا من شبه اللفظيين . جنوح

عبد القاهر إلى التأويل الذى غلب على الأشعرية . عبد القاهر كان هدفه دينيا بحتا . خدمته للبلاغة من طريق غير مباشر بتجريده الألفاظ من حيث هى ألفاظ من المزية . هذا الاتجاه يبعد الأدب عن اللفظية الجامدة . كانت نظرية عبد القاهر دعوة صارخة إلى دراسة النحو على منهاج جديد يقوم على الحس والذوق . تأثره بأرسطو فى ذلك . عدم استجابة النحويين لدعوة عبد القاهر . انتفاع البلاغيين بها فى علم المعانى . ربط عبد القاهر النظم بمعانى النحو جعل البلاغة العربية لاتكاد تتعدى دائرة الجملة أو الجمل القليلة . البلاغة يجب أن تستهدف ما يهدى إلى تكوين العمل الأدبى المتكامل .

المراجع : . . . . . ١٢٥ — ١٣١

الخطأ والصواب

الصفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٣	٨	من	عن
٦	١٥	قبس	قيس
١١	١	من فى	من
١٥	١	الغيورون	الغير
١٥	٧	قدومه	قدمه
١٥	١٦	يمرو	يمرو
٢١	٤	توفيقية	توقيفية
٢١	هامش(٢)	الألناظ	الألفاظ
٢٢	هامش(٤)	نشر السندبى ص ١٣٦	نشر السندوبى ص ١٢٠
٢٤	٦	المنظم	المنظوم
٢٧	هامش(١)	الفسكت	التكت
٢٧	٧	الفنون	لفنون
٢٨	٤	ورى	روى
٣١	هامش(١)	الرمان	للرمانى
٣٢	هامش(٣)	والنبية	والتبيين
٣٩	٩	الذهد	الزهد
٤١	١٣	مستندا	مستنا
٤٢	٥	للصفرطين	المفرطين
٥١	٢١	مساع	مساغ
٥٦	١٤	إن	أن
٥٧	٩	مواضع	موضع
٥٧	هامش(١)	المصدر نفسه	دلائل الإعجاز
٦٣	١٩	لا تتعدى	تتعدى
٦٥	١٣	عبد القادر	عبد القاهر
٢٣	١٢	حلقة	قالب
٨١	٢١	النظم	النظر
٨٣	١٢	.. والورى معى .·. وإذا ...	... والورى .·. معى وإذا ...
١٠٣	٩	... بالفصال .·. ولا أبتاع...	بالفصال ولا .·. أبتاع ...
١١٠	١	فيه	فى
١١١	٢	وهذا لا	وهذا مالا
١١٢	٥	قبله	قبل
١٢٧	١٠	١٩٥٨	١٩٠٧